LA REVUE DE

TEHERAN

ISSN 2008-1936

MENSUEL CULTUREL IRANIEN EN LANGUE FRANÇAISE

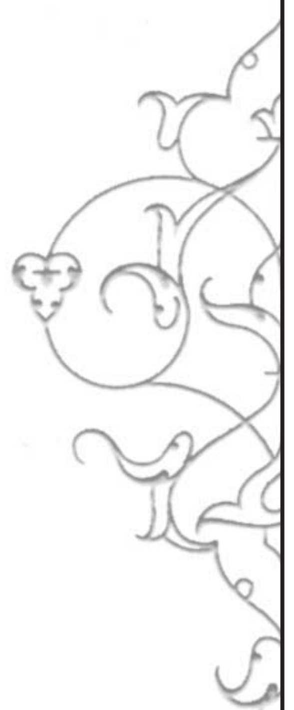
N° 34, Septembre 2008, 3e ANNEE

PRIX 500 TOMANS

De l'Alborz à la montagne de Qâf:

monts sacrés et mythes de l'imaginaire iranien

www.teheran.ir



La Revue de Téhéran

affiliée au groupe
de presse Ettelaat

Directeur & Rédacteur en chef
Mohammad-Javad Mohammadi

Secrétaires de rédaction
Amélie Neuve-Eglise
Arefeh Hedjazi

Rédaction
Rouhollah Hosseini
Esfandiar Esfandi
Farzaneh Pourmazaheri
Afsaneh Pourmazaheri
Djamileh Zia
Samira Fakhariyan
Shekufeh Owlia
Hoda Sadough
Alice Bombardier
Mahnaz Rezaï
Saeed Kamali Dehghan

Correspondants en France
Mireille Ferreira
Élodie Bernard

Correction française
Béatrice Tréhard

Graphisme et Mise en page
Monireh Borhani

Photo
Mortéza Johari

Site Internet
Mohammad-Amin Youssefi

Adresse:
Presses Ettelaat,
Av. Naft-e Jonoubi,
Bd. Mirdamad,Téhéran, Iran
Code Postal:1549953111
Tél: +98 21 29993615
Fax: +98 21 22223404
E-mail: mail@teheran.ir

Imprimé par Iran-Tchap

Recto de la couverture:

La chaîne de Binâloud, Neyshâbour, Iran
Photo: Morteza Johari



Premier mensuel iranien en langue française
N° 34 - Shahrivar 1387 / Septembre 2008
Troisième année
Prix 500 Tomans

Sommaire

CAHIER DU MOIS

CULTURE

PATRIMOINE

LECTURE

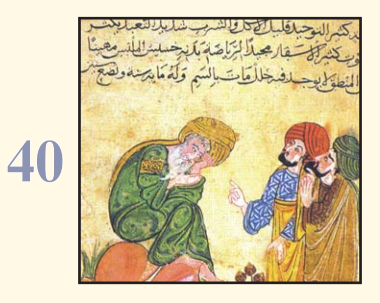
FENÊTRES

04

16



40



64



78





Les montagnes de l'Iran

Djamileh ZIA

La chaîne de l'Alborz, le mont Damâvand

iranmania

L'Iran est un pays montagneux. Deux grandes chaînes de montagnes, l'Alborz et le Zagros, bordent le plateau iranien au nord et à l'ouest

La chaîne de l'Alborz

La chaîne de l'Alborz, qui s'étire d'ouest en est au nord du plateau iranien, est constituée de montagnes très élevées, de plus de 5000 mètres d'altitude. Le plus haut sommet de cette chaîne est le mont Damâvand (5671 mètres).

La chaîne de l'Alborz est reliée à la chaîne de montagnes Hindû-Kush (qui est située au nord-est de l'Afghanistan et au nord-ouest du Pakistan), et par ce biais à l'Himalaya.

Dans le dictionnaire de la langue persane Moïn, il est écrit que le mot "Alborz" a pour origine le mot "har-borz", qui signifiait en langue Pahlavi "montagne haute". Le mot "Damâvand" signifie en langue Pahlavi "qui a de la fumée", ce qui d'après Moïn est une allusion aux fumées qui s'échappent régulièrement du mont Damâvand.

Le Damâvand est un volcan actuellement éteint.

La chaîne du Zagros

La chaîne du Zagros, située dans la partie ouest de l'Iran, sépare le plateau iranien de la plaine mésopotamienne.

Cette chaîne de montagnes s'étend sur près de 1800 km, du nord-ouest au sud-est de l'Iran, depuis la frontière turque jusqu' au détroit d'Ormouz. Elle est large de 250 km en moyenne, et atteint 4500 mètres d'altitude dans sa partie centrale (c'est-à-dire dans la zone située au sud-ouest d'Ispahan).

Zagros est le nom que les Grecs de l'Antiquité donnèrent aux montagnes de l'ouest de l'Iran.

Les montagnes de l'Alborz et du Zagros sont si élevées qu'elles surplombent les nuages. Leurs versants situés du côté du plateau iranien (placé au centre du pays et entouré par ces montagnes) ont pour cette raison un climat sec et aride.

Les vents qui soufflent en Iran passent obligatoirement par le couloir naturel s'étant formé entre ces deux grandes chaînes de montagnes.

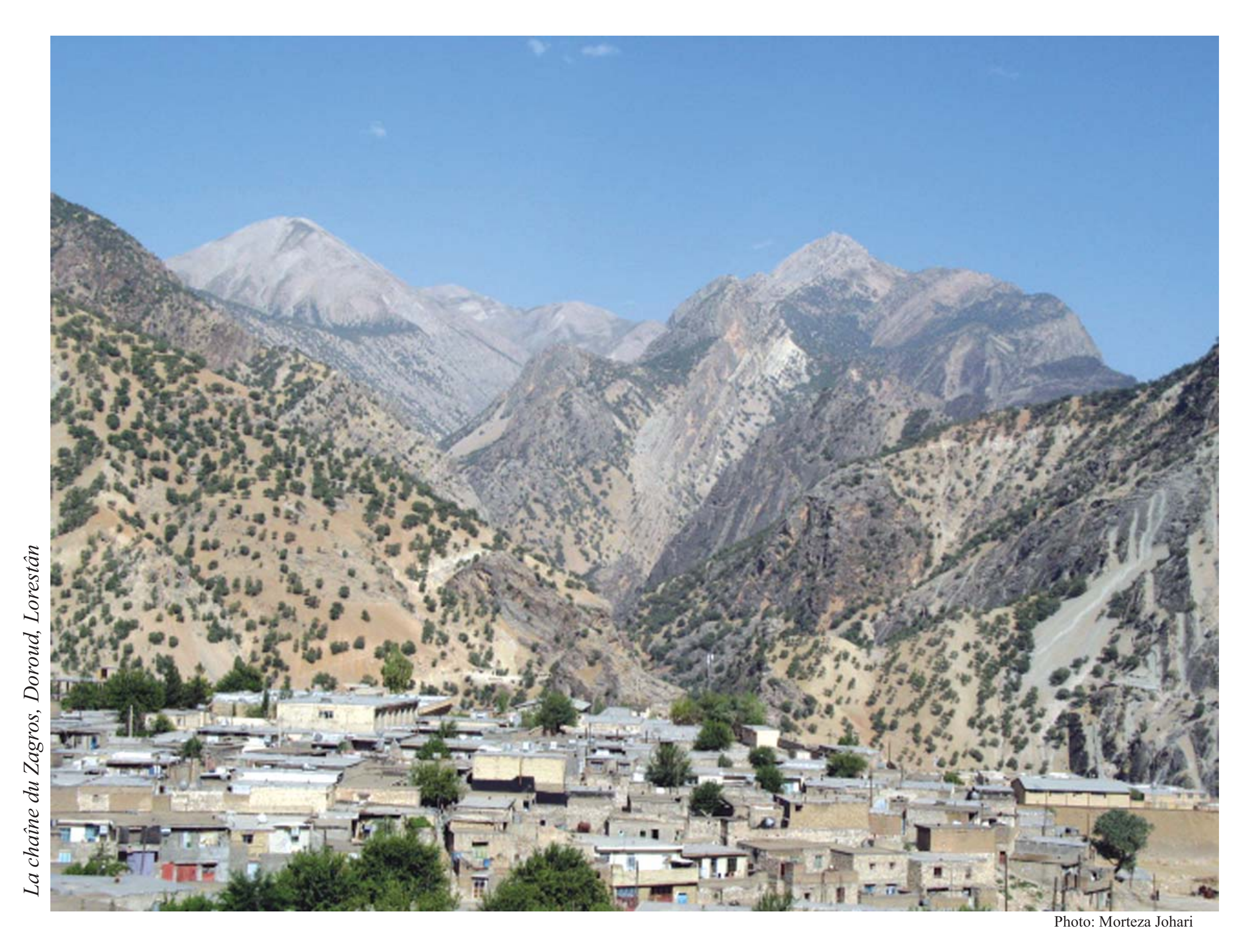
L'influence des montagnes sur la civilisation iranienne

La civilisation créée par les peuples qui ont vécus en Iran a des liens étroits avec les caractéristiques géographiques de ce pays, situé sur un haut plateau entouré de barrières montagneuses qui isolent en quelque sorte l'Iran, si bien que "depuis la plus haute antiquité, l'Iran faisait figure d'exception. Ses voisins voyaient dans la Perse…une nation à part, bien distincte des autres peuples et empires".[1]

L'emplacement des cités en Iran (situées pour la plupart au pied des montagnes), le développement d'une technique d'irrigation spécifique de l'Iran (appelée "ghanât" ou "kâriz") permettant d'acheminer l'eau sous-terraine à partir des zones situées au pied des montagnes jusqu'aux plaines arides, les forteresses bâties dans les zones montagneuses, les techniques de communication rapide des messages avec les signaux phoniques ou optiques (avec des hommes placés à intervalles réguliers au sommet des montagnes) sont quelques exemples de ce que les habitants de l'Iran ont créé il y a des millénaires[2], et qui sont en lien direct avec les montagnes.

Le mot "Damâvand" signifie en langue Pahlavi "qui a de la fumée", ce qui d'après Moïn est une allusion aux fumées qui s'échappent régulièrement du mont Damâvand.

L'Histoire de l'Iran est jalonnée de guerres et d'invasions, au cours desquelles les gorges et les passages dans les montagnes, ainsi que les forteresses bâties en altitude avaient une grande importance stratégique.



La chaîne du Zagros, Doroud, Lorestân

Photo: Morteza Johari

Certaines ethnies iraniennes sont nomades depuis des millénaires[3].

Ce mode de vie, structuré autour de ces deux espaces distincts que sont la montagne et la plaine, existe encore en Iran. Les tribus nomades passent l'été avec leurs troupeaux dans les montagnes, et séjournent dans les plaines pendant l'hiver.

Les citadins sédentaires aussi aiment en général passer une partie de leurs vacances dans des endroits situés en atitude, surtout l'été où ils peuvent profiter de la fraîcheur et de la verdure des montagnes.

Cette tradition remonte à des millénaires: nous savons que les Rois Achéménides séjournaient pendant les mois d'été dans leur palais à Ecbatane (ville que l'on appelle de nos jours Hamedan et qui est située dans les montagnes du Zagros) et passaient les mois d'hiver dans leur palais à Suse ou à Persépolis.

Les montagnes de l'Iran ont été le théâtre de guerres depuis des millénaires

L'Histoire de l'Iran est jalonnée de guerres et d'invasions, au cours desquelles les gorges et les passages dans les montagnes, ainsi que les forteresses bâties en altitude avaient une grande importance stratégique.

A titre d'exemple, les guerres qui ont eu lieu il y a des millénaires entre le peuple d'Elam (qui vivait en Susiane, c'est-à-dire dans le Khouzestan actuel, dont une partie est montagneuse) et les peuples qui vivaient en Mésopotamie, entre les Mèdes (qui vivaient dans les montagnes du Zagros et qui ont bâti la ville d'Ecbatane) et les Assyriens, entre les Perses et les Mèdes, entre l'armée de Darius III (Roi Achéménide) et l'armée d'Alexandre le Macédonien, ainsi que les guerres entre l'armée des arabes

musulmans et l'armée de Yazdgard III (Roi Sassanide) se sont déroulées dans la région montagneuse de l'ouest de l'Iran.

Les grandes tribus nomades qui vivent actuellement dans les montagnes du Zagros (la tribu Ghachghâï par exemple) se sont constituées au moment des invasions turco-mongoles au cours du Moyen Age, invasions qui ont ravagé l'Iran et en particulier la vie sédentaire qui existait jusqu'alors dans la région du Zagros[4]. Les forteresses construites dans les montagnes d'Alamout (à proximité de Ghazvin) furent le haut lieu de résistance des Ismaïliens au VIIIe siècle de l'Hégire (XIVe siècle de l'ère chrétienne).

La résistance des habitants du sud-ouest de l'Iran face aux Anglais et la révolte des habitants de la province de Guilân (au nord de l'Iran) au cours de la première guerre mondiale, se sont organisées dans les montagnes. La guerre Iran-Irak s'est déroulée également en partie dans les montagnes du Zagros.

Les montagnes de l'Iran gardent les traces de toutes ces guerres. Ceci explique peut-être le fait que les montagnes sont si présentes dans les mythes, les contes et les légendes iraniennes. ■

1. J.P. Digard, B. Hourcade et Y. Richard, *L'Iran au XXe Siècle*, Ed. Fayard, 1996, p.9.
2. Pierre Briant, *Histoire de l'Empire Perse*, Ed. Fayard, 1996, p.383-388.
3. Cf. ce que P. Briant écrit à propos des Ouxiens dans le livre cité plus haut. Les Ouxiens étaient une ethnie nomade d'origine perse. Ils vivaient dans les montagnes du Zagros à l'époque de l'Empire Achéménide.
4. Dictionnaire Encyclopédique Larousse, collection In Extenso.



La chaîne de l'Alborz, Garmsâr

Photo: Morteza Johari

Les montagnes de légende

Mostafâ SADR

Traduit par
Fâtemeh KOHANDANI

" Nous louons les montagnes d'où l'eau s'écoule
Nous louons les cimes de la montagne sur laquelle tu as poussé"

L'Avesta

La montagne a toujours eu une place importante chez les Iraniens qui l'ont même parfois vénérée. En des temps très reculés, l'homme trouva refuge dans la montagne et dans ses grottes et s'y protégea du froid et des bêtes sauvages.

Les failles et les grottes étaient des abris pour l'homme bien avant les tentes et les maisons. Les premières habitations des hommes furent les grottes et depuis lors, l'homme regarda grottes et montagnes avec respect et reconnaissance. Ces sentiments se transformèrent progressivement en vénération et certaines montagnes trouvèrent ainsi des noms et des places sacrés. L'homme employa des mots saints pour baptiser certaines montagnes. Quelques montagnes célèbres de l'Himalaya en sont la preuve:

L' "Annapurna", premier 8000 mètres escaladé par l'homme, signifie "Déesse des moissons". Le



L' "Annapurna", Nepal

Photo: Ben Tubby



Face Nord de l'Everest, Nepal-Chine

Photo: Luca Galuzzi

"Gosainthan", treizième 8000 mètres signifie "Maison sainte". La plus haute montagne du monde, le "Chomolangma" (Everest) est la "Déesse mère des neiges". Parmi les autres 8000 mètres, il existe une autre déesse: la "Déesse du ciel" qui est la montagne " Cho Oyu ".

Sur le continent asiatique, à proximité d'Oulan-Bator, capitale de la Mongolie, il existe une montagne que les Mongols ont nommé " Bogd Uul " : "Montagne de Dieu". Les montagnes ont également leur place dans les religions et les croyances. Le Prophète de l'islam rencontra Gabriel sur la montagne Nour (Lumière), dans la grotte de Hira et y entendit le message divin. Moïse reçu les dix commandements de Dieu sur le mont Sinaï. Ahura Mazdâ parla à Zoroastre sur une montagne. Zeus, Dieu des Dieux Grecs, régnant sur les cieux, naquit au sommet d'une montagne et le mont Ararat recueillit l'arche de Noé durant le déluge.

Certaines montagnes empruntèrent leur nom à des personnes saintes pour les rappeler à la mémoire des hommes. En Irlande, la montagne "Croagh Patrick" était le lieu de prière de saint Patrick. Le mont "Takht-e Soleyman" en Iran était considéré comme le lieu de résidence du prophète Salomon. Au Sri Lanka, "Le pic d'Adam", accueillit Adam chassé du paradis et à l'ouest de l'Amérique du sud, les montagnes de "Sangre de Cristo" rappellent le sang de Jésus Christ.

Depuis toujours, les montagnes ont joué un rôle important dans les légendes de nombreux peuples. Les Aztèques faisaient des sacrifices à leurs Dieux sur les montagnes et les noms de deux montagnes du Mexique, "Ixtaccihuatl" et "Citlaltépetl", sont tirés d'anciennes légendes aztèques. Le premier signifie

Certaines montagnes empruntèrent leur nom à des personnes saintes pour les rappeler à la mémoire des hommes. En Irlande, la montagne "Croagh Patrick" était le lieu de prière de saint Patrick. Le mont "Takht-e Soleyman" en Iran était considéré comme le lieu de résidence du prophète Salomon.

Les Iraniens de l'Antiquité croyaient que le Dieu de la lumière Mithra résidait dans la montagne. Il y naissait à l'aurore, grandissait dans la journée et y mourait au soir.



Le mont "Takht-e Soleyman", Iran

Photo: Nader Honarkhah

"Femme endormie" et le second "Montagne de l'étoile". Au sujet du mont Olympe et de son importance pour les Grecs, F. Jiran, dans le dictionnaire de la mythologie grecque, écrit:

"Le mont Olympe, au sommet d'un immense plateau s'élève au dessus de 9000 mètres; ses pics forment un amphithéâtre dont la dernière rangée, formée de gigantesques blocs de pierre et entourée d'amas de nuages semble faite pour abriter le sommeil d'êtres surnaturels. Le marin mettant le cap sur le golfe de Salonique, quand perché sur la ligne bleue du ciel, portait son regard sur le mont olympe, s'étonnait et s'emplissait d'une crainte religieuse. Toutes ces splendeurs pour faire valoir la magnificence affolante des Dieux. L'observateur au premier regard, ne doutait pas que l'Olympe était le plus haut sommet du monde. Le marin appuyé sur ses rames, observant l'Olympe, murmurait les vers que cette même vision avait inspiré à Homère: "Jamais ni les vents ne le balaieront, ni la neige embrassera son sommet, qu'une douce brise l'entoure, qu'une limpide pureté le submerge et que le bonheur des Dieux le rende éternel."

Les Dieux s'asseyaient autour de tables d'or, buvaient le nectar et l'ambroisie et s'enivraient de l'odeur de la viande des sacrifices que les humains faisaient cuire en leur honneur. Même quand Zeus tenait conseil dans sa demeure, au sommet de l'Olympe la déesse de la jeunesse Hébé faisait tourner de main en main les coupes emplies de nectar."

Saêna, un des plus illustres savant et mystique de l'antiquité iranienne, qui prit par la suite le nom de Simurgh, vivait sur le mont "Harbarzeh" et y réunissait ses disciples dont l'un était Zal, père de Rostam.

Mais en Iran, la relation entre la montagne et l'homme va au-delà. Si ailleurs, la montagne a été considérée comme sainte, en Iran, elle a même été vénérée. La montagne a souvent symbolisé le faste et la splendeur d'illustres Iraniens. En effet, pour les Iraniens, l'éclat de leur splendeur était comme la montagne, éternelle et intouchable. Ils considéraient que les

montagnes avaient une splendeur divine, qu'elles la leur avaient accordée et les vénéraient pour cela.

Les Iraniens de l'Antiquité croyaient que le Dieu de la lumière Mithra résidait dans la montagne. Il y naissait à l'aurore, grandissait dans la journée et y mourait au soir.

Cette croyance conduisit les adorateurs du soleil à bâtir leurs temples dans les grottes des montagnes pour y être plus près de leur Dieu. Dans une partie de l'Avesta comprenant les Yashts et consacrée à l'adoration des Dieux, il est écrit sur le Dieu Mithra qu'il est " le premier des Dieux du paradis et qu'il précède le soleil dans sa course. Il est le premier Dieu à s'être élevé sur des sommets dorés, d'où il règne sur toute terre où vivent des Iraniens." Il est également dit que "sa demeure aux milles colonnes est située sur le plus haut pic du mont Haraiti (Alborz). Cette demeure est éclairée d'elle-même de l'intérieur et illuminée de l'extérieur par la lumière des étoiles."

De nombreuses légendes iraniennes et non des moindres sont également reliées à la montagne:

Le troisième roi de la dynastie Kyân en Iran, Kai Khosrô fils de Siâvash, quitta le monde de son vivant, puis y retourna accompagné de Sushiante (le libérateur) pour le reconstruire. Pour atteindre l'immortalité, il gagna le sommet d'une montagne et y disparut des regards.

Manoutchehr, septième roi de la dynastie des Pishdâdiân naquit et grandit dans la montagne Manuch.

Saêna, un des plus illustres savant et mystique de l'antiquité iranienne, qui prit par la suite le nom de Simurgh, vivait sur le mont "Harbarzeh" et y réunissait ses disciples dont l'un était Zal, père de Rostam.

Faridun enchaîna Zahhâk sur le mont Damavand.

Le mont Damavand fut également témoin d'une des plus brillantes légendes iraniennes: la flèche tirée par Arash pour déterminer la frontière entre le royaume d'Iran et celui de Touran. ■



Le mont Damavand, Iran

Photo: Morteza Johari

Bibliographie:
AMOUZEGAR Jaleh, *Shenakhté Assatyr-e Iran* (*Connaissance des mythes de l'Iran*), Edition Avishan, Edition Cheshmeh, 1375
ESMAILPOUR, Abolghassem, *Farhangé Assatyré Younân* (*Dictionnaire de la mythologie grecque*), Edition Fekr-e-Rouz, 1375
GRIMMAL Pierre, *Farhang-é Assatyr-e Younan et Rom* (*Dictionnaire de Mythologie Grecque et Romaine*), Edition Amir Kabir, 1367
NOURI, Ahmad, *Naghsh-e Kouhha dar sakhtar-e farhangi ejtema-ié iranian* (*Le rôle de la montagne dans la formation culturelle et sociale des Iraniens*), Vahouman, Mehr 1382, numéro 2, pp. 6-8.
YARSHATER Ehssan, *Dastanhay-e iran-e bastan* (*Histoires de l'Iran antique*).
FERDOWSI, *Shah nameh*, Corrigé par Saïd Hamidiân, Edition Ghatreh, 1373

L'Iran, un pays de montagnes*

Mohammad-Javad MESHKAT
Traduit par
Fatemeh KOHANDANI

Les reliefs de l'Iran peuvent être classés en quatre catégories: les montagnes du nord de l'Iran, les montagnes du Zagros et ses hauteurs, les chaînes de montagnes centrales et les montagnes de l'est du pays. Ces montagnes délimitent un plateau d'environ 2 600 000 km².

Les chaînes de montagnes du nord: cette chaîne qui, au nord, se sépare du plateau du Pamir (toit du monde), et qui sous le nom de Hindû-Kûsh (Hindû-Kuh) prend la direction du sud ouest, se transforme en collines ondoyantes au nord de Hérat. Les Aryens appelaient cette chaîne de montagnes le "Caucasus Indicus" et elle est citée dans l'Avesta sous le nom de Paropanisos.

C'est à l'ouest de la rivière Tajan, que cette chaîne de montagnes prend non seulement de l'altitude mais aussi un nouveau nom: les monts Elbourz (Haraiti-Bârez dans l'Avesta). Cette étroite chaîne surplombe la mer Caspienne. Le sommet volcanique du mont Damavand (5600 m) situé au centre de l'Elbourz, n'est pas seulement le plus haut sommet d'Iran, mais aussi la plus haute montagne eurasiatique à l'ouest de l'Hindû-Kûsh. Ces montagnes s'étendent ensuite vers le nord-ouest et prennent des noms tels Sahand et Sabalân pour s'achever enfin au mont Ararat.

Le mont Ararat: situé à proximité de la frontière entre la Turquie, l'Iran et l'Arménie, le mont Ararat, "Aqridaq" pour les Turcs et "Masis" pour les Arméniens, est la plus haute montagne d'Europe. Ararat est en fait constitué de deux sommets: le plus grand, un dôme recouvert de neige et entouré de glaciers, culmine à 5156 m au nord-ouest. Le "petit Ararat" situé au sud-est fait 3914 m de haut et a la forme d'un cône pointu. Ces deux sommets sont distants de 11 kilomètres. Le mont Ararat est d'origine volcanique et de violents séismes se produisent dans ses environs. Le dernier, en 1840, entraîna de nombreuses pertes. En octobre 1829, pour la première fois, Friedrich Parrot escalada le sommet du "grand Ararat" où selon la Bible, l'arche de Noé atteignit la terre ferme après le déluge.

Zagros: la chaîne de montagnes de Zagros s'étend sur tout l'ouest du pays. Ces montagnes sont reliées, au nord, aux montagnes de l'Azerbaïdjan qui, en réalité, suivent celles de l'Arménie. De nombreux sommets de cette chaîne de montagnes, du nord au sud, dépassent les 3000 et même les 4000 m. La partie ouest de cette chaîne, du Kurdistan au Khuzestân, s'appelle Posht-Kuh. Kabir-Kuh est une des plus importantes montagnes de Posht-Kouh. Son plus haut pic est Zard-Kuh, haut de 3062m.

Le mont Alvand (3746 m) à Hamadan, la montagne Bisotun à Kermânshâh et Oshtorân Kuh (4326 m) dans la province du Lorestan sont les plus hauts sommets à l'est des monts Zagros.

Deux rivières importantes d'Iran, Karoun à l'ouest et Zâyandeh rud à l'est, prennent leurs sources dans les monts Bakhtiar, qui font partie de cette chaîne de montagnes.

La montagne Kohgiluyeh fait également partie de cette chaîne et s'étend au sud jusqu'au golfe Persique.

Le mont Alvand: Alvand ou Arvand en persan, Orontes en grec. Le mont Alvand est en fait constitué de plusieurs sommets de granit (8 selon l'Avesta).



Le mont Ararat

Photo: Henri Nissen

Ces sommets sont recouverts de neige la plus grande partie de l'année. Hamdollah Mostofi, en l'an 740 de l'ère lunaire écrivit: "Jamais son sommet ne fut vide de neige". Les nuages venant de la méditerranée, stoppés par ces monts, entraînent de nombreuses pluies et chutes de neige, qui sont à l'origine de multiples sources et rivières.

Bien que de granit, il n'est pas rare de trouver sur ce mont du quartz et du marbre de différentes couleurs. Les pierres utilisées dans la construction du temple de la déesse Anahita à Kangavar et du mausolée d'Avicenne proviennent de cette montagne. Ce dernier aurait vécu sur cette montagne un certain temps pour y chercher des plantes médicinales.

Le mont Alvand fut le lieu de transhumance de nombreux nomades Kurdes et Turcs. Les vestiges retrouvés sur et à proximité de cette montagne prouvent l'existence d'une forte activité humaine dans cette région. Au sud-ouest d'Alvand, il existait autrefois une ville animée où des pièces de monnaie de différentes époques ont été retrouvées. Les restes d'un château ou d'un temple Parthe, ainsi que le temple d'Anahita font également partie des curiosités historiques de ce lieu.

De part sa situation géographique stratégique, le mont Alvand servit de refuge à de nombreuses reprises. Entre autres, Fath Ali Shâh, roi qâdjâr, lors de son attaque sur Bagdad en l'an 1237 de l'ère lunaire, s'y réfugia pour se protéger du choléra.

Gravées sur les rochers du mont Alvand, subsistent deux inscriptions cunéiformes datant de l'ère Achéménide. Ces inscriptions, célèbres sous le nom de Ganj Nâmeh, font environ deux mètres de haut et sont écrites en trois langues: néo-Élamite, néo-Babylonien et vieux-persan. On trouve également sur cette montagne des vestiges de la période islamique, tel Imam Zâdeh Mohsen.

Les montagnes du Zagros séparent le plateau



Le mont Soleymân, chaîne de l'Alborz

Summitpost

iranien de la plaine de Dejleh. Parallèlement à cette chaîne principale, il existe une chaîne de montagnes centrale, de plus faible altitude et longue d'environ 4000 km.

Les chaînes centrales: Cette chaîne s'étend à l'ouest du lac de sel (Daryâcheh-ye Namak), passe à l'est d'Ispahan, à l'ouest de Yazd et de Kermân et rejoint le volcan éteint de Taftân dans la province du Balûchistân. Les chaînes principales sont celles de "Ghohrud et Banân" qui se suivent. Les montagnes Qahrud relient la ville de Kâshân à celle de Kermân et du sud de Kermân jusqu'au Balûchistân, s'étendent les montagnes de Banân.

Les sommets les plus importants des chaînes de montagnes centrales sont ceux de Karkas au sud de Kâshân, Shir Kouh à Yazd (4075 m), Bârez et Shahsavârân à Kermân.

Entre ces montagnes, s'étendent de grandes plaines arides. Le plateau iranien est une des terres les plus stériles d'Asie et les signes de vie y sont très rares. Ce plateau ressemble à un pont qui relierait l'est et l'ouest de l'Asie, un carrefour rendant possible des rencontres entre tribus d'origines différentes. Des tribus qui ont dû de tout temps composer avec l'incroyable sécheresse de cette terre.

Les montagnes du sud: non loin du golfe Persique, de la mer d'Oman et jusqu'au Balûchistân, on trouve quelques chaînes de montagnes de faible altitude. Les plus importantes montagnes du sud sont situées dans la région de Tangestân et Larestân. Elles s'étirent vers l'est jusqu'à rejoindre les montagnes de Bashâgard (2161 m), au sud de l'étang de Jâzmuriân et à proximité de la mer d'Oman.

Les montagnes de l'est: du Khorâssan au nord jusqu'au Balûchistân au sud, on trouve de nombreux sommets qu'on peut classer en trois chaînes de

montagnes:

Les montagnes de Jâm, comprenant les sommets de "Bakhezr", Kuh-e Sorkh, Kuh-e Siâh et Hashtâdân, au sud du Khorâssan.

Les montagnes de Qâ'en, au sud de Jâm, dont les plus hauts sommets sont Kuh-e Kalât (2850 m), Kuh-e Ahangarân (2877 m) et Shâh Kuh.

Les montagnes de Makrân, au Balûchistân. Elles s'étendent depuis Zâbol, dans la province du Sistan, jusqu'aux environs de Bam. Parmi ses plus hauts sommets, on peut citer les montagnes Palangân, Malek Siâh et l'ancien volcan Taftân (4050 m).

Les monts Bârez, à l'est de Jiroft, étaient au quatrième siècle recouverts de forêts denses. A l'époque des conquêtes islamiques, les Zoroastriens s'y réfugiaient pour être à l'abri des armées des Khalifes Omeyyades.

Les montagnes Aladaq, dont le plus haut pic est Shâh Jahân (3091 m), se situent au nord de la province du Khorâssan, au nord est de l'Iran. La montagne Binalood (3425 m) prend la suite de ces montagnes et constitue la frontière naturelle de la ville de Neyshabur.

Toutes ces chaînes de montagnes qui dessinent les contours de l'Iran actuel, ont vu passer au cours de leur histoire d'innombrables tribus nomades ainsi que de nombreuses armées. Les frontières de l'Iran ont ainsi été transformées à de nombreuses reprises. ? l'âge d'or de l'époque achéménide, le fleuve Sindh (Indus) jusqu'à la mer Égée et le Nil, le fleuve Seyhun (Syr-Dariâ), la mer Caspienne, les montagnes du Caucase et la mer Noire jusqu'au golfe Persique et la mer d'Oman formaient les frontières naturelles de l'Iran. ■

---

* Extrait du livre *Joghrâfiyâ-ye tarikhi-ye Iran-e bâstân*, Mohammad-Javâd Meshkât, édition donyâye ketâb, 1992



La chaîne du Zagros; Tang-e haft, Lorestân

Photo: Morteza Johari

L'Alborz mythique et le monde iranien

Arefeh HEDJAZI

La montagne représente pour toutes les civilisations l'effort de la terre entravée dans l'atteinte du ciel pur et vertigineusement illimité. Inutile donc d'expliquer dans quelle mesure ce poing de la terre, menaçant le ciel inatteignable, est doté d'un symbolisme puissant auprès des hommes. L'attrait qu'elle possède ne se limite pas à représenter les tentatives de l'Homme pour s'élever au-delà de sa condition et découvrir la Vérité au travers de l'atteinte du ciel, une vérité que sa faiblesse originelle empêche de connaître, ou au moins de reconnaître quand il la perçoit. La montagne est tout autant gardienne hautaine des hommes, séjour des dieux et des héros des mythes, lieux de Révélation des grandes religions, du zoroastrisme à l'islam, du judaïsme au bouddhisme. Elle est donc un lieu particulier de l'imaginaire des hommes, toit du monde d'où les dieux observaient souverainement la vie de leurs sujets. Cette quasi-sainteté de la montagne explique peut-être également qu'elle ait ses irréductibles, attirés par ce lieu défendu, où seuls les initiés sont admis. La montagne est donc finalement un élément incontournable de la conscience universelle des hommes. Outre sa dimension philosophique et ontologique, elle est avant tout une partie du paysage matériel de la vie terrestre, important pour tous, en particulier pour les peuples qui vivent sous son ombre.

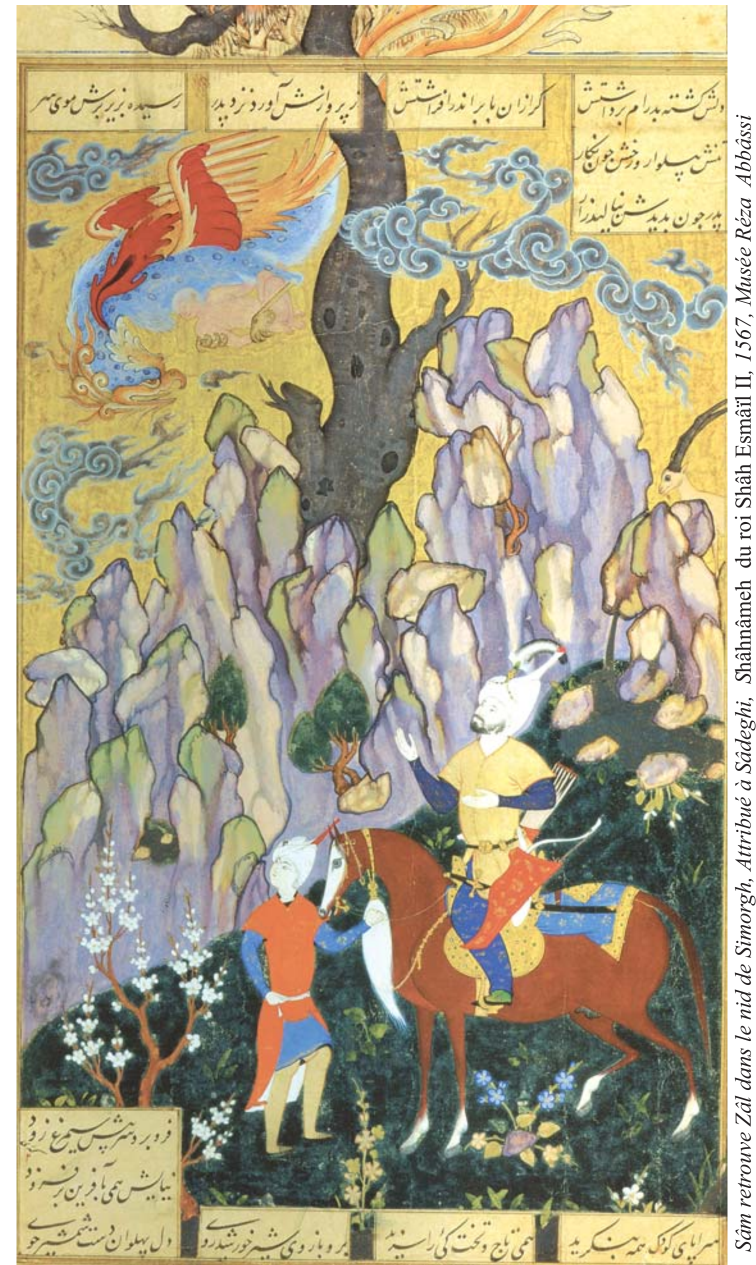
Les Iraniens ont établi tout au long de leur histoire une relation profonde, durable et inévitable avec la montagne. De la Perse antique à l'Iran actuel, ils ont toujours vécu dans un environnement montagneux. Aujourd'hui encore, tous les persanophones, qu'ils soient Iraniens, Tadjiks, Afghans ou Ossètes, vivent à proximité des hauts plateaux du monde. Des contreforts du Pamir au plateau anatolien en passant par les innombrables chaînes de montagnes de l'Iran, ainsi que les hautes vallées de l'Hindu Kush et du Caucase, c'est toute l'histoire et l'imaginaire des peuples iraniens qui a été façonnée par la montagne. Ainsi, les références à cet élément, à une montagne mère de toutes les autres, sont très anciennes dans la mythologie persane. On les trouve déjà dans les Yashts, les chants religieux de l'Avesta, le Livre des mazdéens. Et parmi toutes les montagnes, c'est de l'Alborz dont on parle.

Aujourd'hui, le nom "Alborz" désigne la chaîne de montagnes qui traverse tout le nord de l'Iran, dont le plus haut sommet, le Damâvand, surplombe le smog perpétuel de la capitale iranienne. Mais avant cela, et pour toujours, dans le panthéon légendaire iranien, l'Alborz est la montagne mythologique par excellence, semblable à l'Olympe grec dans son inaccessibilité.

En effet, les livres saints mazdéens de l'Alborz la présentent non pas comme le prototype des autres montagnes, mais comme la montagne idéale dans le sens platonicien, une montagne-souche, génitrice de toutes les autres. Une montagne aux dimensions irréelles, irréalistes, ne pouvant exister que dans l'Univers des prototypes. Elle est le séjour des Dieux et lieu de passage des âmes mortes. Elle est un lieu où n'existe ni froid, ni chaleur, ni brouillard.

C'est d'abord dans des textes spécifiquement préislamiques qu'apparaît l'Alborz qui, en tant que

montagne sacrée, première et primitive, possède le même caractère de prototype que le premier fleuve ou le premier homme, dans la sphère idéale et vierge de toute impureté démoniaque des premiers millénaires de la création de lumière d'Ahura Mazda. Selon *Les récits de Dârâb Hormozdyâr*, ouvrage de théologie mazdéenne, l'Alborz est ainsi faite:"*Ourmozd [Ahura Mazda] créa le monde tel une sphère et ainsi fut fait depuis le plus haut des cieux jusqu'à la planète Terre. Et la montagne Alborz fut créée au milieu du monde. De manière à ce que son sommet dépasse le plus haut des cieux et que sa base fut plus basse que la surface de la terre. Et Ahriman fut attaché sous sa base.*"[1] Ailleurs, dans ce livre, il est précisé que l'Alborz est le pilier du ciel, et que le soleil, la lune et les étoiles tournent autour d'elle.[2] Les indications données par cet ouvrage sont complétées par celles des livres saints mazdéens plus récents tels que le *Bondaheshn*, le Vendidâd ou le Dênkard, transcrits entre les VIIIe et XIe siècles pour échapper à la destruction. Cependant, l'*Avesta*, le plus important des livres saints du zoroastrisme, demeure la source d'information la plus fiable concernant les origines mythologiques de cette montagne. Dans cet ouvrage, rédigé entre le IIe millénaire et le Ve siècle av. J.-C., l'Alborz est désigné sous le terme avestique de "Hara" ou "Haraïti", qui deviendra plus tard le "Harborz" de la langue pahlavi. Les références à l'Alborz de l'*Avesta* sont en particulier rassemblées dans la partie des Yashts ou Yeshts, chants honorant les izâds, c'est-à-dire les "anges créateurs" du mazdéisme. La plupart de ces chants comportent une allusion à la grande montagne mythologique, l'Alborz, et permettent de compléter la description avestique de ce mont. Ainsi, dans le Rashnu Yasht, chant 23, l'Alborz est ainsi décrite: "*Parce que tu veilles, ô juste Rashnu, sur la Hara Berezaiti [Alborz] d'une étendue immense, brillante, où il n'y a ni nuit ni ténèbres; ni vent froid ni chaleur ardente; ni maladie qui cause de nombreuses morts ni impureté causée par les Dévas. Il n'est point de brouillards qui s'élèvent sur la Hara Berezaiti. Nous invoquons et bénissons Rashnu (...).*"[3]



Sâm retrouve Zâl dans le nid de Simorgh, Attribué à Sâdeghi, Shâhnâmeh du roi Shâh Esmâïl II, 1567, *Musée Rêza Abbâssi*

Livre de *Negârgari*

Les références à l'Alborz de l'Avesta sont en particulier rassemblées dans la partie des Yashts ou Yeshts, chants honorant les izâds, c'est-à-dire les "anges créateurs" du mazdéisme.

Place divine, l'Alborz est un lieu où règne éternellement la lumière créée par Ahura Mazda lors des premiers mille ans de la création originelle, durant lesquels nulle impureté de div ne l'a corrompue.

Description complétée par le chant 25: "*Parce que tu veilles, ô juste Rashnu, sur le somment de la Haraiti sur lequel s'avancent les étoiles, la lune et le soleil. Nous invoquons et bénissons Rashnu (...)*".[4]

Ailleurs dans l'Avesta, l'Alborz est également le lieu d'où le soleil se lève et où il se couche. Ainsi, on peut lire dans le Mehr Yasht (Yasht de Mithra), chant 13: "*Par cet hommage apporté ici-bas, que je m'élève au lieu des hommages de là-haut. Comme le soleil s'avance et s'élève à travers le Hara Berezaiti, qu'ainsi, par mon offrande d'ici-bas, je m'élève à celles de là-haut, ô très saint!? travers le désir (contraire) d'Anro-Mainyus [Ahriman], l'esprit méchant. Par son éclat, (...)*".[5] L'izâd Mehr ou Mithra, souvent confondu avec le Soleil auquel il est associé, vit au même endroit que le Soleil, c'est-à-dire dans la montagne Alborz. De là peut-être l'association de ces deux éléments. " *Nous honorons Mithra... Le premier Yazata [izâd] céleste qui s'avance au-dessus du Hara, marchant devant le soleil immortel, aux coursiers rapides; qui, le premier paré de l'éclat de l'or, atteint les sommets brillants d'où il embrasse, favorisant les êtres, tout le sol aryaque*".[6]

Cet izâd de la justice et du respect des traités, vit donc dans la montagne Alborz, dans un palais divin, décrit dans le Yasht de Mehr, chants 49 à 51: "*49.Nous honorons Mithra...*

50. Pour qui Ahura-Mazda, le créateur, a construit une demeure immense, brillante, au sommet du Hara Berezaiti, là où il n'y a ni jour ni nuit, ni vent glacé ni chaleur ardente, ni maladie, cause de morts nombreuses, ni souillure produite par les Dévas; sur le sommet du Haraiti, il ne s'élève point de brouillard.

51. Les Amesha-Çpentas l'ont faite, cette demeure, en union avec le soleil, en esprit de bienveillance, par disposition de dévouement (pour Mithra) qui, du haut du Haraiti, s'étend sur le monde corporel tout entier".[7]

Lieu de vie d'un izâd, l'Alborz ne peut qu'être une montagne idéale et irréelle, n'ayant qu'une fonction religieuse, soulignée par les descriptions données par ces chants avestiques. Place divine, cette montagne est un lieu où règne éternellement la lumière créée par Ahura Mazda lors des premiers mille ans de la création originelle, durant lesquels nulle impureté de *div* ne l'a corrompue. De plus, l'izâd Mehr est un ange-divin chargé de veiller sur le respect des engagements et des traités et de ce fait, sa mission va jusqu'à la surveillance du respect du traité existant entre le Bien et le Mal, Ahura Mazda et Ahriman.

C'est pourquoi il doit dominer toute la création et tous les êtres. L'Alborz, en tant que son observatoire, est donc l'unique lieu qui surplombe toute la création, en particulier la terre aryenne.

Ces caractéristiques de la montagne Alborz, mythologique, séjour des Dieux, lieu où le soleil commence et finit, entité plus vaste que la terre et les cieux et place éternellement lumineuse et pure, sont complétées par les rajouts des corpus mazdéens postérieurs. Ainsi, le *Bondaheshn* ou *Bondahesh*, qui signifie littéralement "Création primaire" décrit plus en détail la formation de l'Alborz. On y lit, au chapitre 12: "*La naissance des montagnes dura dix-huit ans, mais Alborz atteignit la perfection en huit cents ans. En deux cents ans, elle atteignit l'orbite des étoiles, en deux cents ans, elle atteignit l'orbite de la Lune, en deux cents ans, elle atteignit l 'orbite du Soleil, et en deux cents autres ans elle atteignit la roue de la lumière infinie (Anirân) et les deux mille deux cents quarante quatre autres montagnes de la terre sont nées d'elle*".[8]



Simorgh emporte Zâl vers son nid, miniature du XVIIe siècle, Wellcome Library, Londres.

*L'importance religieuse de l'Alborz est en particulier soulignée par sa fonction de pilier du pont de Tchinoud, détaillée dans les Gathas, la partie la plus ancienne de l'*Avesta.

Le pont Tchinoud, qui correspond au pont Sirat de la tradition musulmane, joue un rôle capital dans le mazdéisme, puisqu'il est le passage obligé des âmes mortes, dans leur voyage vers le paradis.

L'importance religieuse de l'Alborz est en particulier soulignée par sa fonction de pilier du pont de Tchinoud, détaillée dans les Gathas, la partie la plus ancienne de l'*Avesta*. Le pont Tchinoud, qui correspond au pont Sirat de la tradition musulmane, joue un rôle capital dans le mazdéisme, puisqu'il est le passage obligé des âmes mortes, dans leur voyage vers le paradis. Pourdâvoud, iranologue et correcteur de l'*Avesta* précise dans sa préface des Yashts: "*Le* Dênkard*, œuvre majeure du mazdéisme pahlavi explique, dans son dix-neuvième chapitre (...), la fonction de ce pont:* "Le pont de Tchinoud s'étend depuis la montagne Daïtik[9] en Iranvij jusqu'à l'Alborz. Sous le pont, et en son milieu, se trouve la porte de l'Enfer. Tchinoud est un passage que tous, pieux et pécheurs, doivent traverser. Pour les pieux, ce pont s'élargit autant que la longueur de neuf javelots, chacun long comme trois flèches, mais pour les pécheurs, il devient plus mince que le fil du rasoir."[10]

Le pont de Tchinoud est également décrit dans le chapitre 21 d'un autre recueil mazdéen, le *Dâdestân Daïtig*, qui explique: "*Le pont Tchinoud s'étend de l'Alborz jusqu'à la montagne Daïtik, par des chemins qui y mènent, certains larges, d'autres étroits. Les grandes routes sont larges, de la taille de vingt sept flèches mais les petites routes sont étroites comme le fil du rasoir. Quand un croyant atteint ce pont, il est dirigé vers la route large et quand il y pose le pied, ce pont s'élargit de la taille de neuf javelots, chacun des javelots de la taille de trois flèches, et quand le pécheur atteint le passage, il devient étroit comme le fil du rasoir. Le croyant traverse ainsi le pont et atteint*

C'est le grand recueil de la mythologie persane, le Shâhnâmeh (Livre des Rois), qui contient les plus nombreuses allusions à l'Alborz et qui a réussi à la doter d'un symbolisme sacré très puissant, qui a été exploité durant des siècles par les divers courants mystiques musulmans.

Les transformations des fonctions de l'Alborz dans cet ouvrage sont le miroir des transformations d'une société perse sassanide et mazdéenne en train de devenir une société persane musulmane, désireuse de conserver malgré les changements son histoire et ses mythes.

le paradis, et le malfaiteur tombe et rejoint l'enfer".[11]

L'Alborz n'est donc pas une montagne réelle. C'est un mont sacré, une montagne imaginale n'existant que dans le monde des idées platoniciennes. Mais l'Alborz également est la montagne génératrice de toutes les autres. Selon le Bondaheshn, le nombre des monts dérivés de l'Alborz s'élèvent à 2244 chaînes et plateaux montagneux, tous indépendants de l'Alborz.

Deux des monts générés par l'Alborz sont plus importants que les autres, et possèdent en soi une fonction religieuse. Le premier est le Taerd, devenu en pahlavi le "Tëdrk" ou "Tirak", qui signifie aujourd'hui "sommet". La première référence au Taerd est citée dans le *Bondaheshn* pahlavi qui précise que "*les étoiles, le soleil et la lune tournent autour du "sommet" du Harborz*".[12] Le second mont sacré de l'Alborz est le Hokar, que l'on voit dans l'*Avesta* sous forme de "Hukairya". Selon Pourdâvoud, ce mot signifie "celui qui a une bonne action"[13]. C'est du haut de ce mont que le fleuve sacré, qui est aussi le fleuve prototype des autres, le fleuve Ardviçûra Anâhid, coule d'une hauteur équivalente à celle de mille hommes debouts, pour finalement rejoindre la mer mythologique et sainte de Farâkhkart. Hommage est rendu à ce fleuve dans l'*Avesta* dans les chants 1 et 3 du Yasht d'Aban: "*1. Ahura-Mazda dit à Zarathustra-le-saint: Honore pour moi, saint Zarathustra, Ardviçûra Anâhitâ au large cours, qui guérit (les maux) et chasse les Dévas, soumise à la loi d'Ahura, digne de sacrifice pour le monde corporel, digne d'honneur pour le monde corporel, (eau) pure qui développe l'activité, (eau) pure qui fait prospérer les troupeaux, pure qui fait prospérer les êtres terrestres; pure qui fait prospérer les possessions terrestres; pure qui fait prospérer les contrées;*

3. Eau immense, qui se fait entendre au loin, qui est telle par sa grandeur que toutes les eaux qui coulent sur la terre ; eau qui coule avec force du sommet du Hukairya vers la mer Vourukasha [Farâkhkart]".[14]

Le chant 97 du même Yasht honore également ce mont: "*Je veux honorer le pic Hukairya, digne de tout honneur, fait d'or, du haut duquel Ardviçûra Anâhitâ coule pour moi (en un flot) élevé, de la grandeur de mille dos d'hommes. Elle brille d'un éclat aussi (grand) que celui de toutes les eaux qui coulent sur cette terre, elle roule ses flots avec grande force. Par son éclat, (...)*".[15]

De ces chants avestiques, l'on peut conclure que ces deux montagnes possèdent en propre une signification religieuse importante.

Ces mêmes descriptions sont données concernant le rôle et la fonctionnalité des montagnes dans les autres ouvrages mazdéens, qu'ils soient antérieurs à la naissance de J.-C. ou qu'ils aient été rédigés après l'invasion islamique au VIIIe siècle. Ainsi, l'Alborz religieuse mazdéenne demeure consignée dans ces livres purement théologiques et religieux, sans que sa représentation ne se fige pour autant. En effet, au-delà de la sacralité de cette montagne que l'on découvre au travers des écrits avestiques et mazdéens, c'est le grand recueil de la mythologie persane, le *Shâhnâmeh* (Livre des Rois), qui contient les plus nombreuses allusions à cette montagne et qui a réussi à la doter d'un symbolisme sacré très puissant, qui a été exploité durant des siècles par les divers courants mystiques musulmans.

Pourtant, le *Shâhnâmeh*, qui est une compilation très travaillée des divers mythes préislamiques, n'a pas détruit la dimension ésotérique de cette montagne mazdéenne. En réalité, cette montagne,

tout en préservant sa sacralité, est devenue "mythologique" en s'intégrant dans les récits du *Livre des Rois*. On peut d'ailleurs dans une certaine mesure prétendre que les transformations des fonctions de l'Alborz dans cet ouvrage sont le miroir des transformations d'une société perse sassanide et mazdéenne en train de devenir une société persane musulmane, désireuse de conserver malgré les changements son histoire et ses mythes.

L'Alborz est cité 28 fois sous son nom entier et douze fois sous la forme de la "montagne de Borz" dans le *Shâhnâmeh*. Parfois même, ces mots sont utilisés en tant qu'adjectifs, ce qui n'est pas nouveau. On voit également dans des textes antérieurs le mot "borz" utilisé en tant qu'adjectif qualificatif de grandeur. Ceci dit, l'Alborz du *Shâhnâmeh* n'est guère mieux situé que l'Alborz mazdéen et baigne dans le même flou temporel et spatial qui singularise tous les lieux mythologiques. Ainsi, en tentant de restituer dans le monde réel l'Alborz du *Livre des Rois*, le professeur Karimân, reconstituant son positionnement selon les indications de cet ouvrage, a découvert que ces indications ne sont pas semblables et qu'elles déplaçaient à chaque fois cette montagne dans une région mythologique différente. Avec les recoupements et l'orientation géographique basée sur le *Livre des Rois*, nous avons une Alborz en Inde, une en Transoxiane, une en Afghanistan, et la plus importante dans le Caucase.

L'Alborz de l'Inde

C'est en particulier dans le chapitre concernant la naissance du père de Rostam, Dastân ou Zâl que l'Alborz paraît correspondre aux montagnes du nord de l'Inde. A sa naissance, Dastân, père de Rostam et fils de Sâm, grand héros iranien, est blanc de cheveux



Montagnes de Karakoram, Passu, Pakistan.

Traveljournals

Simorgh vit dans l'Alborz mais un Alborz subliminal, que ses caractéristiques séparent totalement du monde matériel et de la société humaine.

Un autre chapitre du Livre des Rois *permet également de situer l'Alborz en Inde, même si ce passage, contrairement aux récits cités, ne précise pas expressément la situation géographique de la montagne.*

et son corps cramoisi est couvert d'un duvet également blanc. Son père, persuadé qu'il est démoniaque et mauvais, demande à ses gardes de l'emmener dans un lieu écarté pour que les animaux sauvages le dévorent. Les gardes déposent donc l'enfant au pied d'une très haute montagne. C'est là que le retrouvera le Simorgh, l'oiseau fabuleux, qui l'emportera avec lui dans son nid, situé au sommet de cette montagne qui est l'Alborz, et se prenant d'affection pour lui, lui enseignera la sagesse. Simorgh vit dans l'Alborz mais un Alborz subliminal, que ses caractéristiques séparent totalement du monde matériel et de la société humaine. Quelques années plus tard, Sâm fait un rêve qui lui signifie d'aller retrouver son fils abandonné. Dans ce rêve, il avait vu venir à lui, du haut de "La montagne de l'Inde", une grande armée dirigée par un héros puissant portant l'étendard de la royauté iranienne. Il rejoint donc la montagne Alborz, et retrouve son fils élevé par l'oiseau mythique. Dans les vers qui narrent ce récit, on voit que l'Alborz est situé en Inde, puisqu'il est également indifféremment désigné sous le nom de "la Montagne de l'Inde"[16]. Quelques années plus tard, quand Sâm s'oppose au mariage de son fils avec l'héritière de Zahhâk, ce dernier lui rappelle avec quelle cruauté il avait été abandonné dans ce qu'il appelle Alborz ou "La montagne des Hindous".[17]

Auparavant, un passage significatif du Livre des Rois avait situé l'Alborz, montagne-refuge du roi-saint Fereydoun, alors enfant, lors de la prise de pouvoir par le roi sémite et mauvais Zahhâk, en Inde. En effet, lorsque le père de Fereydoun, Abtine, est assassiné par Zahhâk, sa mère décide de se diriger vers l'Hindoustân, où, en arrivant, elle confie son enfant à un homme sage qui vit dans l'Alborz.[18]

Un autre chapitre du *Livre des Rois* permet également de situer l'Alborz en Inde, même si ce passage, contrairement aux récits cités, ne précise pas expressément la situation géographique de la montagne. Il s'agit du récit qui précède le couronnement du roi Keyghobâd. Ce dernier, ermite, vit dans l'Alborz et quand vient son tour de monter sur le trône, Zâl envoie Rostam auprès de lui, pour qu'il le persuade d'accepter la couronne car le pays est en danger. Rostam obéit, mais doit se battre en chemin contre des Touraniens qui lui tendent une embuscade. Il les vainc et ces derniers vont rapporter leur défaite à leur roi, le puissant touranien Afrâssiâb. Ce dernier envoie son héros Gholoun pour freiner l'avance des Iraniens. Rostam a alors rejoint Keyghobâd et lui a exposé la situation, et l'héritier a décidé de l'accompagner et de rentrer en Iran. Mais Gholoun les arrête sur le chemin du retour, une bataille a lieu, terminée par la victoire des Iraniens.[19] Cette escarmouche entre les deux armées iranienne et touranienne prouve bien que la montagne Alborz est dans ce chapitre situé à l'est de l'Iran, étant donné que le territoire des Touraniens, peuple iranien nomade, plus tard assimilé aux peuplades turcophones, vivait à l'est du territoire proprement iranien, dans les steppes et les montagnes de l'actuelle Asie centrale. Et à l'est de l'Iran se trouvait l'Inde. Par ailleurs, il s'agit précisément du nord de l'Inde, territoire des hauts plateaux du Pamir et du Karakoram. Ainsi, l'Alborz, dans cette théorie, correspondrait aux montagnes du Pamir.

L'Alborz de Balkh (Bactres)

La localisation des lieux mythologiques demeurant bien



Houme sort Afrâssiâb de sa grotte, artiste inconnu, Shâhnâmeh *de Ferdowsi, 1424, Musée Réza Abbâssi*

Livre de *Negârgari*

évidemment imprécise, il existe également des passages du *Shâhnâmeh* où la montagne de Balkh correspond à l'Alborz mythologique. C'est en particulier dans le livre consacré au règne de Gashtâsb, et le chapitre "L'arrivée d'Esfandiâr dans la montagne auprès de Gashtâsb" dans lequel ce dernier apprend la mort de Lohrâsb et décide de lancer la guerre contre Arjâsb, que la théorie d'un Alborz de la Bactriane trouve son appui. La montagne réelle à laquelle pourrait correspondre l'Alborz mythique est la célèbre Borz Kouh, qui est le diminutif d' "Alborz Kouh" c'est-à-dire la "montagne Alborz", et qui est située près de la ville de Balkh. Dans le récit, cette montagne est située à "deux jours de voyage en caravane" de distance de la ville de Balkh. Gashtâsb, après avoir payé la solde de l'armée décide de rejoindre Balkh mais il est vaincu par Arjâsb, chef de l'armée touranienne et doit se réfugier dans cette montagne, où le rejoint peu de temps après son fils Esfandiâr. Et c'est également dans cet endroit que ce dernier, héros sacré et invincible, promet à son père le roi de le venger, promesse à laquelle se joignent également ses compagnons.[20] Cette montagne correspondrait à celles de l'Hindu Kush qui traverse l'Afghanistan.

Un autre récit qui fait de l'Alborz l'Elbrouz du Caucase est à lire dans la partie finale des chapitres du Shâhnâmeh *consacrés à l'ère héroïque.*

Cette théorie, qui fait de l'Alborz une montagne caucasienne, est appuyée par le récit du Livre des Merveilles*, selon lequel "La grotte d'Afrâssiâb" est située dans les monts de l'Alborz.*

L'Alborz dans le Fârs

Il existe également des chapitres où la montagne Alborz correspondrait à une montagne située dans la région de Fârs. C'est dans l'une des parties relatant l'histoire des plus anciennes dynasties, c'est-à-dire les Pishdâdi, dynastie perse mythologique, que l'on voit cette référence étrange. En effet, c'est à la suite de la défaite de l'un des premiers rois de la mythologie iranienne face aux Touraniens, Nowzar le Pishdâdi, que ce dernier demanda à ses plus proches compagnons, tous saints de la Résurrection mazdéenne, d'aller dans le Fârs et de se réfugier dans une crevasse ou une grotte de la montagne Alborz.[21]

L'Alborz caucasien (L'Elbrouz russe)

Il existe également une théorie selon laquelle les montagnes du Caucase seraient celles correspondant le plus avec les montagnes mythiques de l'Alborz.

Lors du règne de Zahhâk, Fereydoun, l'héritier sacré, est élevé dans les montagnes d'Alborz auprès d'un homme sage et pieux. Plus tard, quand l'injustice et la cruauté du roi Zahhâk atteignit son apogée, il descendit du haut de la montagne et prépara son armée pour le défaire. Dans cette armée, il y avait également ses deux frères, qui tentèrent de le tuer en faisant rouler des rochers sur lui, lors d'une halte dans l'Alborz, mais une prémonition divine fit comprendre à Fereydoun le danger et il réussit à arrêter la course des rochers. Il est précisé dans le passage que la célèbre rivière Arvand, nom donné par les Iraniens au fleuve Tigre, prend naissance dans ces montagnes. On peut donc conclure qu'il s'agit des montagnes du nord-ouest de l'Iran de cette époque, ce qui correspond actuellement au plateau anatolien et aussi aux montagnes du Caucase.

Un autre récit qui fait de l'Alborz l'Elbrouz du Caucase est à lire dans la partie finale des chapitres du *Shâhnâmeh* consacrés à l'ère héroïque. Ces chapitres narrent la mort de l'ennemi irréductible des Iraniens, le grand touranien Afrâssiâb, tué par un saint homme, Houme, un descendant du roi Fereydoun. L'histoire se passe sous le règne de Keykhosrow, nouvellement couronné. Afrâssiâb, sentant l'affrontement avec ce dernier devenir inévitable, s'enfuit et erre de longues années avant de se réfugier dans une grotte près de Barda', nommée "Grotte d'Afrâssiâb". Houme, ermite vivant dans la montagne pour prier Ahura Mazda, entend un jour ses gémissements et plaintes, le découvre, l'attache et d'autres péripéties s'ensuivent qui se terminent par la mort du roi touranien.[22] Il est précisé dans ce récit que la grotte d'Afrâssiâb est située près d'une montagne nommée Alborz, où les ermites viennent pour prier Ahura Mazda dans la paix et la solitude. Et la ville de Barda', près de laquelle sont situées cette montagne et cette grotte, est située dans le Caucase.

Cette théorie, qui fait de l'Alborz une montagne caucasienne, est appuyée par le récit du *Livre des Merveilles*, selon lequel "La grotte d'Afrâssiâb" est située dans les monts de l'Alborz: "*Kang-e Afrâssiâb (Grotte d'Afrâssiâb) est un immense palais situé au sommet de l'Alborz. Il a été construit par Afrâssiâb, le roi des Turcs. Il avoisine d'une part l'eau et d'autre pat la montagne, et a huit farsang*[23] *de haut. Il y mit un trône d'or et l'aigle atteint difficilement la hauteur de ce palais…*".[24]

L'*Avesta*, source principale du *Shâhnâmeh* et des légendes préislamiques, rapporte également dans les Yashts, chants seize à dix-huit,

l'existence d'un mage saint, Houme, qui vécut dans l'Alborz et qu'il y offrit une offrande à Darvâsb, ange protecteur des troupeaux, pour que cet ange lui procure la victoire dans son combat contre Afrâssiâb: "*16. Nous honorons Druâçpa...*

17. À qui Haoma qui développe et guérit, Haoma brillant et royal, aux yeux couleur d'or, sacrifia sur le sommet le plus élevé, sur le Haraiti, (par une immolation de) cent chevaux, mille bœufs, dix mille bêtes de petit bétail.

18. Il lui demanda cette faveur: Donne-moi, ô bonne et vivifiante Druâçpa, de lier le destructeur touranien, Franraçyâna; que je l'emmène chargé de fers et que je le conduise lié, prisonnier, à Kava Huçrava; que Huçrava le tue au-delà de la mer Caeçaçta, profonde, étendue, (...)".[25]

Le même Yasht narre également l'offrande du roi Keykhosrow (Huçrava) qui souhaitait également se voir accorder la victoire contre Afrâssiâb (Franraçyâna): "*20. Nous honorons Druâçpa...*

21 .À qui le valeureux Huçrava, qui unit en (un) royaume les contrées aryennes, offrit au-delà de la mer Caeçaçta, aux eaux profondes et larges, un sacrifice de cent chevaux, de mille bœufs, de dix mille bêtes de petit bétail et avec des Zaothras, (disant):

22. Donne-moi cette faveur, ô bonne Druâçpa, que je tue le meurtrier touranien, Franraçyâna; derrière la profonde et vaste mer Caeçaçta (...)".[26]

Parmi ces montagnes véritables que nous avons citées, aucune ne peut réellement être l'Alborz avestique, dont les caractéristiques soulignent sa dimension religieuse et divine. Cependant, les recherches menées jusqu'à aujourd'hui, en particulier les travaux du professeur Karimân, tendent à confirmer la théorie d'une Alborz primitive caucasienne, correspondant à l'Elbrouz actuelle, située sur le territoire russe, qui est le plus haut mont d'Europe. Cette hypothèse est d'autant plus acceptable qu'elle est appuyée par les traités de géographie islamique des siècles passés. On peut citer l'exemple du *Nezhat-ol-Gholoub*, important ouvrage de géographie, qui situe l'Alborz dans le Caucase: "*L'Alborz est une montagne immense, bordée par la ville de Darband.*[27] *Elle s'étire depuis le Turkestan jusqu'au Hedjaz sur plus de mille farsang. Elle est clôturée à l'ouest par les montagnes géorgiennes de Lezgi. Sa partie qui s'étire jusqu'à Shamshat [Samosata] et Malatya est nommée Kalika, et Lokam quand elle rejoint Antioche (...). En Syrie, elle devient les montagnes du Liban, et dans le Hedjaz, est nommée montagnes d'Ar. Son autre face, appuyée aux montagnes du Jebâl et de l'Azerbaïdjan est nommée Ghafgh [Caucase]; au centre de l'Iran et dans le Guilân, devient la montagne Torghol; et quand elle rejoint Ghoumess [Dâmghân] et le Mâzandarân, est nommée Mâzz; et dans les pays du Khorâssân, est nommée Sounj*".[28]

Cette description est également donnée dans d'autres traités de géographie des premiers siècles de l'hégire.

Mais il existe également d'autres ouvrages importants qui soulignent cette théorie. On peut citer le *Sharaf-Nâmeh* de Nezâmi. Cet ouvrage poétique raconte la légende d'Alexandre le Macédonien. On y lit qu'Alexandre décida de conquérir le monde entier comme condition préalable à son retour. Le chemin qu'il avait choisi pour arriver jusqu'à l'Alborz traversait le Caucase du nord au sud. Dans ce même texte, on lit que l'armée d'Alexandre, dans sa traversée de l'Alborz, passa par la région de Shervân, qui comprenait une grande partie du sud et

Parmi ces montagnes véritables que nous avons citées, aucune ne peut réellement être l'Alborz avestique, dont les caractéristiques soulignent sa dimension religieuse et divine.

Cependant, les recherches menées jusqu'à aujourd'hui, en particulier les travaux du professeur Karimân, tendent à confirmer la théorie d'une Alborz primitive caucasienne, correspondant à l'Elbrouz actuelle, située sur le territoire russe, qui est le plus haut mont d'Europe.



Les monts Elbruz, République du Daghestan, Russie.

Puserve

du centre du Caucase actuel.[29]

Dans *L'histoire du Daghestân* ou *Gulistân-i Iram*, l'écrivain caucasien Abbâssgholi Bakikhanov précise: "*L'expression Ghâfghâs [Caucase] provient du nom de la tribu des Ghâss et du nom de la montagne "Ghâf" [Qâf] cité dans le Coran. C'est un lieu de merveilles, que l'on cite dans les livres de légendes, comme le lieu de repos des diables et des fées.... (...) Il y a près de Darband deux hauts massifs, qui sont le grand Qâf et le petit Qâf, que les Arabes, en raison des grandes victoires qu'ils ont eues dans ces montagnes, ont nommé les "Montagnes de la victoire*".[30]

L'importance de l'Alborz auprès des peuples iraniens fut telle, qu'elle fut confondue avec beaucoup d'autres monts et les voyageurs perses, découvrant les hauteurs des contrées qu'ils visitaient, étaient parfois persuadés d'avoir retrouvé la mythique Alborz. Il existe des dizaines de récits de voyages ou de romans d'aventures situant l'Alborz dans les régions les plus inattendues.

Quelle qu'ait été le véritable Alborz, l'importance de cette montagne auprès des peuples iraniens fut telle, qu'elle fut confondue avec beaucoup d'autres monts et les voyageurs perses, découvrant les hauteurs des contrées qu'ils visitaient, étaient parfois persuadés d'avoir retrouvé la mythique Alborz. Il existe des dizaines de récits de voyages ou de romans d'aventures situant l'Alborz dans les régions les plus inattendues. En témoigne *l'Ajâyeb-nâmeh*, qui fait correspondre la mythique montagne Zeïtoune du Sri Lanka, dotée d'une importante signification religieuse, avec l'Alborz: "*La montagne Zeïtoune, également nommée "Montagne de Serendib", sur laquelle est imprimée la trace du pied de notre père Adam, est bordée par l'Alborz*".[31]

Quoiqu'il en soit, peu d'écrivains et de voyageurs passionnés cherchent désormais à retrouver le secret des hauteurs éternelles. La montagne conserve aujourd'hui beaucoup de son mystère et l'Alborz n'échappe pas à cette règle. Pourtant, il demeure toujours pour les Iraniens le symbole d'une identité commune, d'autant plus importante qu'elle subit des mutations profondes. Les géologues prévoient dans les ères à venir l'augmentation de la hauteur des montagnes d'Iran, du fait de la pression mutuelle des plaques africaines et asiatiques. Ainsi, l'Alborz ne fera que se perdre encore davantage dans les nuages, retrouvant peut-être ainsi sa sacralité. ■

1. Les récits de Dârâb Hormozd Yâr, Tome 2, Bombay, 1919, p. 64.
2. Ibid., p.56.
3. *Avesta, le livre sacré des anciens Perses*, version électronique, présentation et annotation de Guy Rachet, édition Sand, p.255.
4. Ibid., p.255.
5. Ibid., p.224.
6. Ibid., p.224.
7. Ibid., p.230.
8. POURDAVOUD, Ebrâhim, *Les Yashts*, Bombay, 1922, p. 131.
9. Selon Ebrâhim Pourdâvoud, la Daïtik correspond au fleuve Oxus et signifie "Fleuve juste et égal". Ainsi, la montagne Daïtik signifierait la montagne qui bénéficie de la justice divine. Il s'agit également d'une montagne mythologique, située au cœur de l'Iranvij, le pays originel des Aryens et en conséquent, au centre de l'Univers.
10. POURDAVOUD, Ebrâhim, *Les Gathas*, deuxième correction, p.55.
11. Ibid., p.55.
12. POURDAVOUD, Ebrâhim, Op.cit., p.330.
13. Ibid., p.577.
14. *Avesta, le livre sacré des anciens Perses*, op.cit., p.188.
15. Ibid., p.188.
16. *Shâhnâmeh*, édition de Moscou, pp.139-143.
17. Ibid., Chapitre "Lettre de Zâl à Sâm", pp. 177-179.
18. Ibid., Chapitre "La naissance de Fereydoun", p.58.
19. Ibid., Chapitre "Récit du voyage de Rostam auprès de Keyghobâd", pp.56-61.
20. Ibid., Chapitre " L'arrivée d'Esfandiâr dans la montagne auprès de Gashtâsb", pp. 143-157.
21. Ibid., Chapitre "Deuxième bataille d'Afrâssiâb avec Nowzar", p.20.
22. Ibid., Chapitre "Afrâssiâb tombant aux mains de Houme, de la race de Fereydoun", pp.365-367.
23. Unité de mesure équivalente à 1320 mètres.
24. Mohammad ibn Mahmoud Hamedâni, *Ajâyeb-nâmeh (Livre des Merveilles)*, version sur microfilm, traduit par l'auteur, p. 112.
25. *Avesta, le livre sacré des anciens Perses*, op.cit., p.219.
26. Ibid., p.220.
27. Darband ou Darbent: ville caucasienne, actuellement capitale de la République du Dagestan, en Russie, fondée par le roi sassanide Anouchirvân au VIe siècle. L'étymologie de son nom, Darband ("porte fermée") ou "Porte des Portes" est tirée de la légende qui voulait que nul ne pouvait pénétrer dans le territoire iranien si les portes de cette ville étaient fermées. Elle fut également nommée "Irân Dej" (Forteresse de l'Iran).
28. *Nezhat-ol-Gholoub*, Troisième article, traduit par l'auteur, p.191.
29. Nezâmi, *Sharaf-Nâmeh*, pp.310-315.
30. Bakikhanov, Abbasgulu, *Golestân-i Iram (The Blooming Flower Garden)*, manuscrit de l'Université de Téhéran, pp.12-14.
31. HAMEDANI Mohammad ibn Mahmoud, *op.cit.*, p.81.

Bibliographie

KARIMAN Hossein, *Pajouheshi dar Shâhnâmeh*, Editions Sâzmân-e Asnâd-e Melli, 1996, p.102.
BAHAR, Mehrdâd, *Pajouheshi dar asâtir-e Irân*, Editions Touss, 1983.
MESHKAT, Mohammad-Javâd, *Joghrafiaye Târikhi-e Irân-e bâstân*, Editions Donyâ-ye Ketâb, 1992.
Avesta, *le livre sacré des anciens Perses*, version électronique, présentation et annotation de Guy Rachet, Edition Sand.
Les récits de Dârâb Hormozd Yâr, Bombay, 1919.
HAMEDANI Mohammad ibn Mahmoud, *Ajâyeb-nâmeh (Livre des Merveilles)*, éditions Nashr-e Markaz, 1996.
POURDAVOUD, Ebrâhim, *Les Yashts,* Bombay, 1922.
HAMDOLLAH MOSTOWFI, *Nezhat-ol-Gholoub*, corrigée par Mohammad Dabir Siâghi, Editions Hadith, 2004.
Bakikhanov, Abbasgulu, *Golestân-i Iram (The Blooming Flower Garden)*, manuscrit de l'Université de Téhéran.
Ferdowsi, *Shâhnâmeh*, édition de Moscou.

Symbolisme de la montagne dans la Bible et le Coran: le lieu de l'appel et de la rencontre avec le divin

Amélie NEUVE-EGLISE

La spiritualité et la recherche du divin ont souvent été associées à un besoin d'élévation dont la dimension à la fois physique et spirituelle est parfaitement exprimée par le motif de la montagne. Elle renferme ainsi une symbolique extrêmement riche présente dans de nombreuses religions et mouvances spirituelles où elle a souvent été présentée comme lieu du repos des dieux ou refuge de divinités mythologiques en tout genre, ou encore point de jonction entre le ciel et la terre, entre le spirituel et le matériel. Elle manifeste aussi le désir millénaire de l'homme d'égaler Dieu ou de se rapprocher du ciel, comme l'illustre parfaitement l'épisode de la Tour de Babel (Genèse, 11: 1-9) ou dans le récit coranique, la volonté de Pharaon d'ériger une tour lui permettant d'accéder jusqu'au Dieu de Moïse[1]. Point terrestre le plus proche du ciel, elle demeure avant tout le lieu de l'initiation, ainsi que, du Sinaï au Jabal al-Nour[2], l'endroit choisi par Dieu pour se révéler à l'homme. De fait, la symbolique du sommet comme le but à atteindre demeure au cœur de nombreuses pratiques initiatiques d'inspiration chrétienne, chiite et soufie. Cet article se base essentiellement sur l'étude du motif de la montagne dans la Bible et dans le Coran, ainsi que les modalités de sa présence dans les écrits de certaines figures majeures de la mystique chrétienne et musulmane.

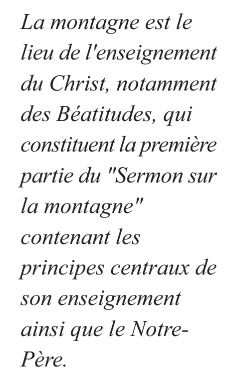
La montagne dans la Bible: le lieu de l'Alliance et de la manifestation de la Parole de Dieu

Dans l'Ancien Testament, la montagne est le théâtre d'événements centraux: lieu choisi par Dieu pour l'accomplissement du sacrifice d'Isaac par Abraham, c'est également là où Il apparût à Moïse pour lui révéler les dix Commandements: "*L'Eternel descendit sur la montagne du Sinaï, sur le sommet de la montagne; l'Eternel appela Moïse sur le sommet de la montagne. Et Moïse monta*" (Exode, 19:20). Accompagnée d'images symboliques fortes visant à montrer la toute-puissance du Créateur - tonnerre et éclairs, épaisse nuée et fumée la recouvrant - la montagne est donc le lieu que choisit Dieu pour se révéler à son peuple par l'intermédiaire d'un prophète élu. Si elle est parfois nommée - montagne de Séir, de Galaad, du Sinaï ou encore d'Hermon - c'est moins le lieu particulier que le motif même de la montagne en tant que lieu de manifestation du divin qui importe ici et qui tend à véhiculer l'image d'un Dieu majestueux et inaccessible au commun des mortels. Elle est également un lieu de refuge face au courroux divin. Les anges pressent ainsi Lot de fuir vers la montagne afin de ne pas périr lors de la destruction de Sodome (Genèse, 19:17). La montagne évoque parfois un retour à la foi originelle purifiée de tout élément corrupteur: lors de la remise en cause de la fidélité

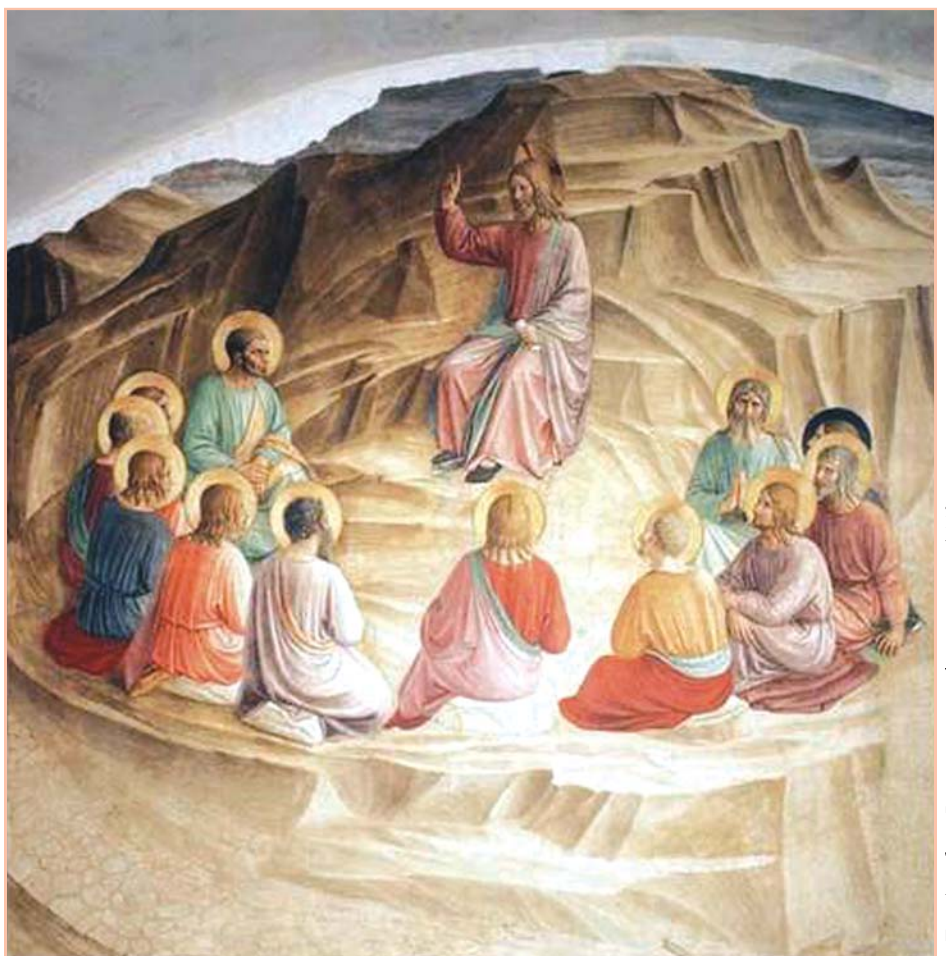
d'Israël à l'Alliance, Dieu s'adresse ainsi au prophète Elie, réfugié dans une caverne: "*"Sors, et tiens-toi dans la montagne devant l'Eternel!" Et voici, l'Eternel passa.*" (Livre des Rois, 19:11).[3] Dans cet épisode, en contraste avec le "feu et la nuée" ayant précédé la rencontre de Moïse, la présence de Dieu est cette fois comparée à "*un murmure doux et léger*"[4] évoquant une présence plus douce, à la subtilité ineffable, au-delà de la force et de la matérialité des éléments. La montagne est enfin présente à de nombreuses reprises dans le Livre des Psaumes, où elle incarne le lieu de la rencontre du divin: "*Envoie ta lumière et ta fidélité! Qu'elles me guident, qu'elles me conduisent à ta montagne sainte et à tes demeures!*" (Psaumes, 43:3).

Dans les évangiles, le motif de la montagne continue d'évoquer celui de la Rencontre et de la proximité avec le divin, pour devenir également un lieu de recueillement. C'est également là où la loi est donnée, non plus par Dieu au travers de Moïse, mais par Jésus lui-même: la montagne est le lieu de l'enseignement du Christ, notamment des Béatitudes, qui constituent la première partie du "Sermon sur la montagne" contenant les principes centraux de son enseignement ainsi que le Notre-Père.[5] Elle demeure également le lieu par excellence de l'expérience spirituelle et de la révélation du Christ comme Fils[6]:

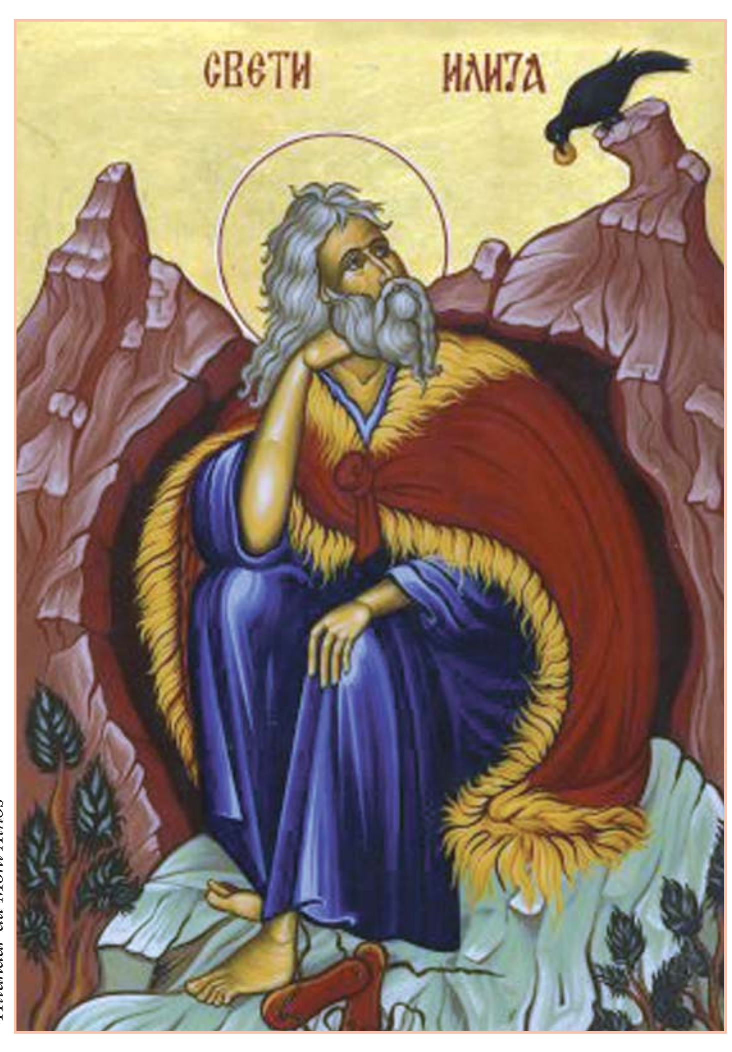
Point terrestre le plus proche du ciel, la montagne demeure avant tout le lieu de l'initiation, ainsi que, du Sinaï au Jabal al-Nour, l'endroit choisi par Dieu pour se révéler à l'homme.



La montagne est le lieu de l'enseignement du Christ, notamment des Béatitudes, qui constituent la première partie du "Sermon sur la montagne" contenant les principes centraux de son enseignement ainsi que le Notre-Père.



Fra Angelico, Le sermont sur la montagne, *1442, Florence, Museo di San Marco dell'Angelico*




Le prophète Elie sur la montagne, reproduction d'une icône du monastère de Hilandar au Mont Athos

L'ensemble de ces montagnes fait avant tout référence à la "montagne de l'Eternel" et intemporelle déjà évoquée dans l'Ancien Testament, évoquant l'ensemble des lieux choisis par Dieu pour entrer en contact avec le monde des hommes et leur transmettre Son message.

ainsi, la Transfiguration accompagnée de l'apparition de Moïse et Elie aux apôtres Pierre, Jacques et Jean se déroule "*à l'écart, sur une haute montagne*"[7] (Matthieu, 17:1 et Marc, 9:2). Jésus s'y retire également à de nombreuses reprises pour prier, notamment au mont des Oliviers ou encore à la suite de la multiplication des pains après laquelle "*il monta sur la montagne, pour prier à l'écart*" (Matthieu, 14:23 et Marc, 6:46). Avec le désert, la montagne est aussi le lieu de l'épreuve, où le diable tenta de séduire le Christ en lui promettant de régner sur tous les royaumes du monde.[8] En outre, sa force et sa solidité sont évoquées pour les comparer à celles de la foi, plus grandes encore, et face à laquelle aucun élément matériel, même le plus solide, ne peut résister: "*Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne: Transporte-toi d'ici là, et elle se transporterait; rien ne vous serait impossible*" (Matthieu, 17:20). Enfin, le Christ fut crucifié sur la montagne du Golgotha après y avoir porté sa propre croix, symbole fort du rétablissement du lien entre ciel et terre grâce au pardon du péché originel au travers de la mort du Fils. Le sommet devient ainsi le lieu ultime du retour vers le Père.

Après la résurrection du Christ, c'est également sur une montagne qu'il se manifeste pour la dernière fois à ses onze disciples et les revêt de l'Esprit. Malgré leur diversité géographique, l'ensemble de ces montagnes fait avant tout référence à la "montagne de l'Eternel" et intemporelle déjà évoquée dans l'Ancien Testament, évoquant l'ensemble des lieux choisis par Dieu pour entrer en contact avec le monde des hommes et leur transmettre Son message.

Le motif de la montagne dans le Coran: un des "signes" divins participant à la louange du Créateur

Le symbolisme de la montagne présent dans le Coran puise certaines de ses sources dans l'Ancien Testament, mais apporte également un enrichissement certain à l'éventail de ses significations. Tout d'abord, son aspect géologique de "pieu" ou d' "ancre" ainsi que son rôle dans la stabilisation de la terre sont évoqués (16:15, 21:31)[9]. En outre, la montagne a un rôle dans l'orientation des hommes et sert de véritable point de repère naturel[10].

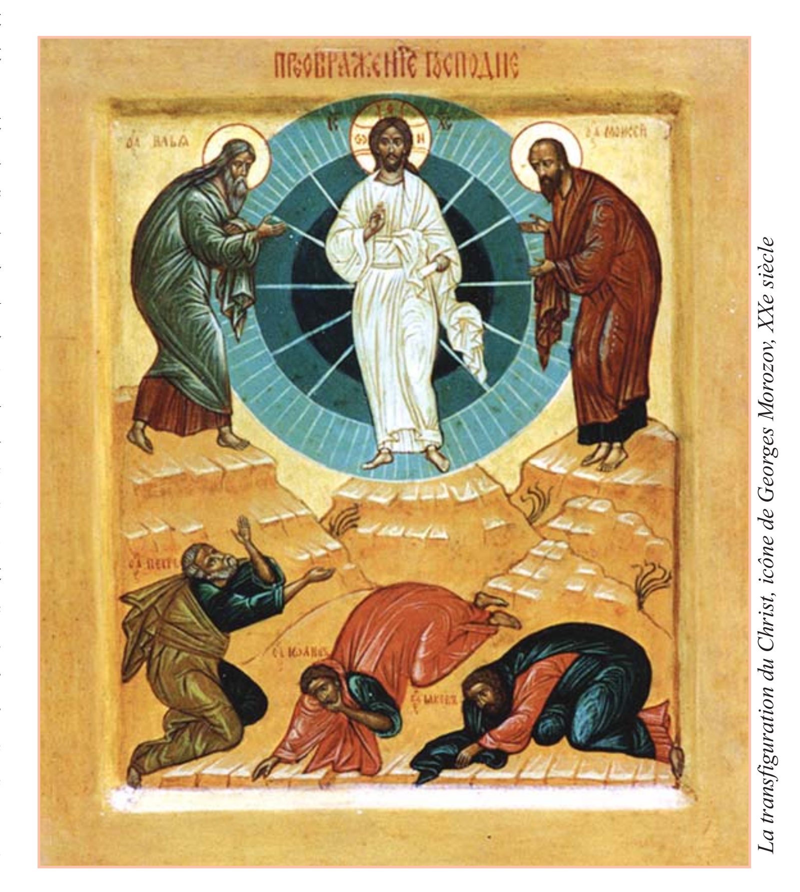
Aux côtés des astres et des végétaux, la montagne est également considérée comme un être vivant faisant partie de l'ensemble cohérent de la nature et participant au grand chant de louange du créé au Créateur.[11] Plus qu'une masse rocheuse inerte, elle est donc une réalité sensible possédant une conscience de sa propre réalité et de la toute-puissance de son Créateur. Les montagnes manquent de s'écrouler en apprenant que certains hommes ont attribué un fils au Créateur (19:90), se seraient fendues sous l'effet de la crainte de Dieu si le Coran leur avait été révélé (59:21) ou encore refusent de se charger de l'*amânah*[12] (33:72). Enfin, le Mont Sinaï [Tûr] est également pris à témoin dans la Sourate 52 qui porte son nom.

La montagne constitue également un support essentiel de la théophanie sous tendue par une vision de la nature dont les éléments sont perçus comme autant de "signes" (*ayât*) manifestant le divin. Le Créateur, transcendant par essence et échappant de fait à la perception du commun des mortels limitée au domaine du sensible[13], se rend ainsi accessible au travers de formes matérielles dont la perception exige cependant une attention particulière nourrie par la foi. La montagne, faite de roc, incarne les idées de permanence et de solidité face au monde évanescent de la matière, tout en suggérant la présence d'un monde autre non soumis à la loi de la mort et de l'anéantissement. La mise en marche des montagnes et leur effondrement font également partie des signes de l'imminence de la fin des temps: elles seront alors "*comme une dune de sable dispersée*" (73:14) ou encore "*comme de la laine cardée*" (101:5). La rencontre de Moïse au Mont Sinaï (Tûr) est évoquée à de nombreuses reprises dans le Coran[14]: c'est là que lui fut révélée la Loi mais également rappelé le pacte préexistentiel conclu entre les hommes et Dieu.[15] Lorsque Moïse émet par la suite le souhait de voir le Créateur, celui-ci se manifeste à une montagne qui est pulvérisée, tandis que ce dernier s'effondre, comme foudroyé (7:143). Selon certains mystiques, la montagne se serait désintégrée dans un élan amoureux provoqué par la vision du Créateur et ayant entraîné une volonté de s'unir et de se fondre en Lui.

La montagne marque le début de l'ascension concrète du mystique, sa pente symbolisant le mouvement ascensionnel du retour de l'âme vers sa patrie originelle.

Symbolique de la montagne et mystique

A l'inverse de la caverne, matrice obscure au sein de laquelle se déroule la mort à la vie terrestre, prélude à une renaissance spirituelle et à l'initiation, la montagne marque le début de l'ascension



La transfiguration du Christ, icône de Georges Morozov, XXe siècle



La première révélation du prophète Mohammad sur le mont Hira, Miniature turque, époque inconnue, bibliothèque de Topkapi, Istambul

concrète du mystique, sa pente symbolisant le mouvement ascensionnel du retour de l'âme vers sa patrie originelle. Il faut également noter le lien étroit existant entre l'obscurité de la caverne, qui, creusée dans la montagne, symbolise le monde terrestre, et la montagne, consacrant un retour à la lumière et menant à la vérité divine; l'une et l'autre représentant respectivement le pôle ténébreux et lumineux du monde. Ce symbolisme explique également la présence de nombreux sanctuaires au sommet des montagnes, dont l'atteinte ne se réalisera qu'au travers un effort vécu à la fois comme un dépassement du corps et de l'âme. Présente à la fois dans la mystique chrétienne et musulmane, la thématique de la "montagne intérieure" évoque le véritable parcours initiatique de l'âme dont les conditions rejoignent celle d'une ascension terrestre: vision du sommet comme élément moteur, nécessité de ne pas se charger de fardeaux inutiles ainsi que de la présence d'un guide connaissant le meilleur chemin pour arriver à bon port.[16] Dans ce sillage, Jean de la Croix décrit l'atteinte du degré suprême de perfection mystique comme la "montée au Mont Carmel"[17], sommet ultime d'une longue et difficile ascension. L'Ordre du Carmel, fondé sur le mont du même nom où Dieu s'est manifesté à Elie, est également marqué par une spiritualité de la montagne vécue comme un lieu de rencontre avec le divin. Sainte Thérèse de Lisieux évoque ainsi le choix de son Ordre religieux: "*En grandissant, j'avais compris que c'était au Carmel qu'il me serait possible de trouver véritablement le manteau de la Sainte Vierge et c'était vers cette montagne fertile que tendaient tous mes désirs…*".

Le motif de la montagne est également présent dans la légende du saint Graal, ce dernier se trouvant sur "la Montagne du Salut", lieu regorgeant de splendeurs paradisiaques auquel ne peuvent accéder que les initiés.

Le motif de la montagne est également présent dans la légende du saint Graal, ce dernier se trouvant sur "la Montagne du Salut"[18], lieu regorgeant de splendeurs paradisiaques auquel ne peuvent accéder que les initiés. C'est également "sur le haut de la montagne" que Saint Bernard de Clairvaux opéra plusieurs guérisons miraculeuses. Enfin, Noces chymiques de Christian Rosenkreutz[19], l'un des ouvrages fondamentaux de l'ordre de la Rose-Croix, évoque le parcours mystique d'un vieillard devant se rendre à des noces royales se déroulant au sommet d'une haute montagne.

Dans la mystique musulmane et plus particulièrement dans le chiisme, qui tend à "intérioriser" les symboles pour les faire correspondre à autant d'étapes du parcours spirituel de l'homme[20], la montagne symbolise l'élévation de l'âme dont le sommet constitue l'ultime étape du

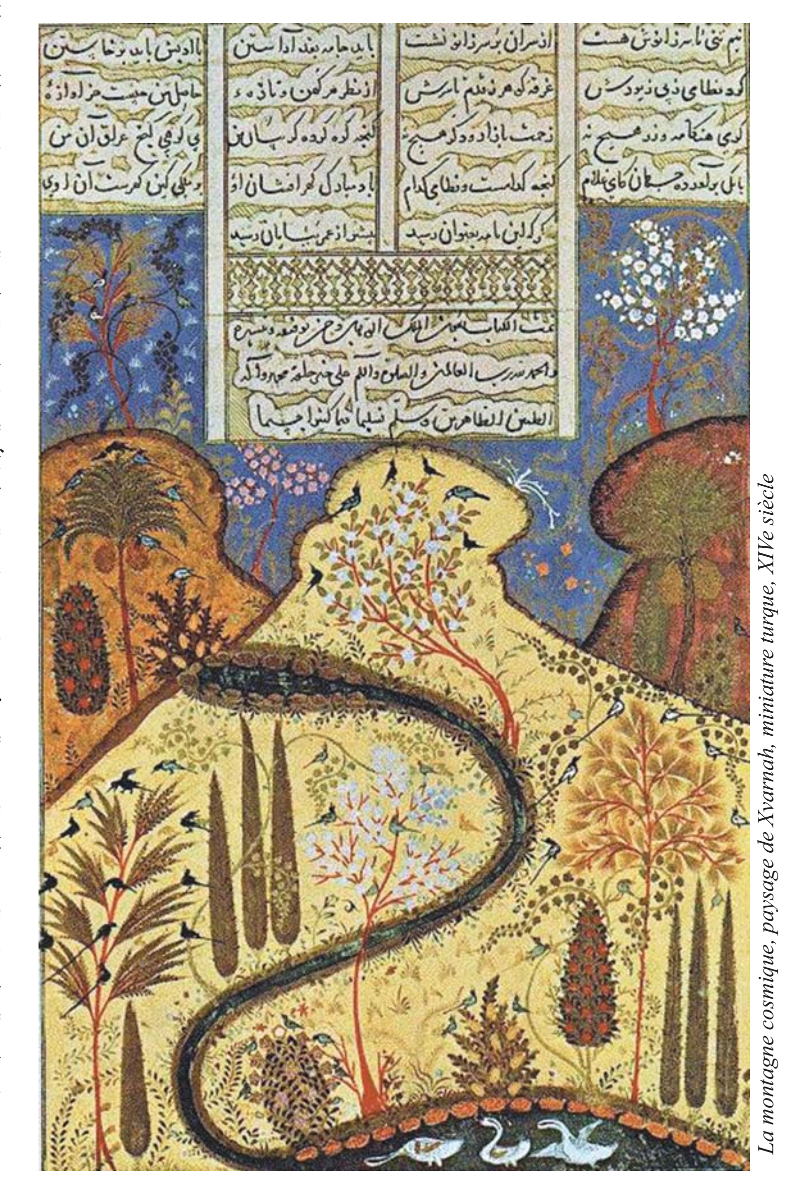
parcours spirituel. Nous retrouvons ici le concept clé de "montagne intérieure" dont l'ascension correspond à une élévation qui est à la fois connaissance de soi et l'amorce d'un retour vers le Principe.

De nombreux traités mystiques mentionnent également la présence de montagnes cosmiques n'ayant pas d'existence géographique concrète et porteuses de sens spirituels très riches. La plus connue en islam demeure la montagne de Qâf, axe cosmique entourant notre univers - qui n'est d'ailleurs pas sans rappeler la Montagne du Salut contenant le saint Graal -, située dans une mystérieuse "Ile Verte" où résiderait le Sîmorgh. Dans l'épopée mystique d'Attâr, *Le langage des oiseaux* (Mantiq al-Tayr), l'ultime étape du voyage d'un groupe d'oiseaux à la recherche de leur roi la Huppe se situe au sommet de la montagne du Qâf, qui symbolise la surexistence en Dieu (*baqâ'*) réalisée à la suite de l'annihilation du moi (*fanâ'*). Véritable "Sinaï mystique", la montagne de Qâf constitue également pour Sohrawardî l'une des étapes d'un parcours mystique devant mener à la découverte d'un "moi supérieur" situé en son sommet.[21]

La montagne est également très présente dans les œuvres des grands poètes iraniens, notamment Rûmî pour qui elle symbolise tantôt le rang privilégié de l'homme par rapport aux autres créatures qui, "solide comme une montagne", est à même de combattre et vaincre ses passions et penchants égoïstes, tantôt les croyants superficiels qui se contentent de répéter les principes religieux sans en comprendre la signification profonde, telle une montagne dont l'écho répète automatiquement un son à l'infini. La notion d'écho revêt aussi une signification positive dans le cas des "amis de Dieu" (*Awliya-ol-llah*): après avoir atteint le stade suprême de l'union au Créateur (*fanâ*) et s'être dépouillés de leur "moi", leurs paroles leur sont alors directement inspirées par Dieu, telle une montagne reproduisant en écho une voix à l'identique.

La présence continue des montagnes comme théâtre des révélations divines est également soulignée par le théosophe iranien Sayyed Ahmad 'Alavî Esfahânî (XVIIe siècle): "*Le Seigneur est venu du*

Véritable "Sinaï mystique", la montagne de Qâf constitue également pour Sohrawardî l'une des étapes d'un parcours mystique devant mener à la découverte d'un "moi supérieur" situé en son sommet.



La montagne cosmique, paysage de Xvarnah, miniature turque, XIVe siècle

Sinaï; il s'est levé à Seïr [Mont Thabor, où Jésus fut transfiguré], *il a paru sur le Mont Pharan* [grotte de Hîra ou le prophète Mohammad reçut la première révélation coranique] *et les Saintes Myriades étaient avec Lui. Il portait avec Lui en sa droite la Loi de Feu*"[22]. Nous touchons également ici à un aspect essentiel de la pensée islamique, selon laquelle il existe une véritable continuité des révélations divines - lumière unique dont l'islam se veut l'aboutissement ultime. La montagne occupe également une grande place dans les arts des deux traditions. Si elle a tendance à figurer en arrière-plan de représentations de grandes scènes de la vie du Christ, elle symbolise davantage un aspect des songes et visions des mystiques musulmans qui figurent ce qu'ils on vu, nous offrant ainsi un véritable tableau de leur vie intérieure.[23]

De par sa hauteur et sa proximité relative avec le ciel, la montagne est donc le symbole de l'élévation spirituelle ainsi que le lieu par excellence de la proximité avec l'Ami, s'y révélant pour guider l'homme et lui manifester Sa gloire. A l'époque actuelle, si le "désenchantement du monde" semble avoir réduit la montagne à sa dimension "naturelle" comme simple élément parmi d'autres du paysage géographique, elle n'en reste pas moins riche d'un symbolisme unique pour chaque croyant. Comme l'a souligné Marie-Madeleine Davy, l'ascension de la montagne symbolise avant tout le début d'une quête intérieure de soi rejoignant peu à peu celle de l'Absolu.[24] Véritable "Voie du salut" la montagne s'identifie dès lors, dans les traditions chrétiennes et musulmanes, avec l'initiation, tout en consacrant une spiritualité ascendante. ■

---

1. "*Et Pharaon dit: "O notables, je ne connais pas de divinité pour vous, autre que moi. Haman, allume-moi du feu sur l'argile puis construis-moi une tour, peut-être alors monterai-je jusqu'au Dieu de Moïse. Je pense plutôt qu'il est du nombre des menteurs*" (Coran, 28:38).
2. Signifiant "montagne de lumière". Lieu où s'est déroulée la première révélation du prophète Mohammad, dans la grotte de Hira.
3. Nous sommes ici en présence de la dialectique montagne/caverne que nous évoquerons plus en détail par la suite.
4. "*L'Eternel passa. Et devant l'Eternel, il y eut un vent fort et violent qui déchirait les montagnes et brisait les rochers: l'Eternel n'était pas dans le vent. Et après le vent, ce fut un tremblement de terre: l'Eternel n'était pas dans le tremblement de terre. Et après le tremblement de terre, un feu: l'Eternel n'était pas dans le feu. Et après le feu, un murmure doux et léger*" (Premier Livre des Rois, 19:11-12).
5. Matthieu, chapitre 5 à 7.
6. "*Et voici, une voix fit entendre de la nuée ces paroles: Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection: écoutez-le!*" (Matthieu, 17:5).
7. "*Six jours après, Jésus prit avec lui Pierre, Jacques et Jean, son frère, et il les conduisit à l'écart sur une haute montagne. Il fut transfiguré devant eux; son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière*" (Matthieu, 17:1-2).
8. "*Le diable le transporta encore sur une montagne très élevée, lui montra tous les royaumes du monde et leur gloire, et lui dit: Je te donnerai toutes ces choses, si tu te prosternes et m'adores.*" (Matthieu, 4:8-9).
9. Ce rôle des montagnes évoqué dans ce verset à été perçu comme étayant le caractère divin du Coran, étant donné que la notion de tectonique des plaques et le rôle de stabilisateur des montagnes dans ce phénomène n'a été découvert que dans la seconde moitié du XXe siècle.
10. Dans le premier cas, les montagnes sont désignées par le qualificatif de "*jibâl*" ou "*rawâsin*", alors que les secondes sont qualifiées et "*a'lâm*".
11. "*N'as-tu pas vu que c'est devant Allah que se prosternent tous ceux qui sont dans les cieux et tous ceux qui sont sur la terre, le soleil, la lune, les étoiles les montagnes, les arbres, les animaux, ainsi que beaucoup de gens?*" (22:18).
12. L'*amânah* exprime l'engagement de n'adorer qu'Allah, de faire le bien et fuir le mal.
13. La perception sensible est immédiate et commune à l'ensemble des hommes, même s'il en existe d'autres comme la perception imaginale, qui constitue notamment l'organe de connaissance par excellence des mystiques.

14. Notamment dans les versets 19:52, 20:10, 28:44…
15. "*Et rappelez-vous, lorsque Nous avons pris l'engagement de vous, et brandi sur vous At-Tur (le Mont Sinaï) en vous disant: "Tenez ferme à ce que Nous vous avons donné, et écoutez!*" (2:93) Le pacte en lui-même est évoqué au verset 172 de la sourate Al-A'râf: "*Et quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam et les fit témoigner sur eux-mêmes: "ne suis-je pas votre Seigneur ? " Ils répondirent: "Mais si, nous en témoignons..." - afin que vous ne disiez point, au Jour de la Résurrection: "Vraiment, nous n'y avons pas fait attention"*". Selon l'islam, la vocation de l'ensemble des prophètes constituait essentiellement en un rappel de ce pacte préexistentiel.
16. Dans la tradition chrétienne, le Christ est le Guide par excellence, mais il est également le sommet même à atteindre.
17. "*Subida del monte carmelo*". De la Croix, Jean, "La montée du Carmel" in *Œuvres complètes*, trad. de Mère Marie du Saint-Sacrement, Dominique Poirot (dir.), Paris, Cerf, 1990.
18. Ce lieu est appelé "Montsalvage" dans la version de Wolfram Von Eschenbach intitulée *Parzival*. Selon ce dernier, "*qui met ses soins à la chercher ne la découvre malheureusement jamais…Il faut y parvenir sans en avoir formé le dessein*".
19. Ce manifeste, publié anonymement, est en réalité l'œuvre de Johann Valentin Andreæ, théologien et mystique allemand du XVIIe siècle.
20. Dans la mystique musulmane, l'homme est souvent perçu comme un microcosme symbolisant parfaitement avec le macrocosme de l'univers.
21. L'atteinte de ce sommet ne dépend pas d'une aptitude physique particulière, mais d'une transformation intérieure. Ainsi, en réponse à la question du disciple qui demande s'il est possible de franchir ces montagnes en y forant un tunnel, le maître répond: "*Impossible également d'y forer un tunnel. En revanche, celui qui possède l'Aptitude, peut les franchir en un seul instant, sans avoir à creuser de tunnel. Il s'agit d'une vertu semblable à celle du baume. Si tu exposes au soleil la paume de ta main assez longtemps pour qu'elle devienne brûlante, et qu'alors tu verses le baume goutte à goutte dans le creux de ta main, le baume transperce au revers de ta main grâce à la vertu naturelle qui est en lui. Toi également, si tu actualises en toi-même la vertu naturelle de franchir ces montagnes, c'est en un instant que tu les franchiras toutes les deux.*", "Le récit de l'archange empourpré" (*'Aql-e Sorkh*), in Sohrawardî, Shihâboddîn Yahyâ, *L'archange empourpré, quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*, présentés et annotés par Henry Corbin, Fayard, 1976.
22. Cité par Dalil Boubakeur, *La symbolique du Sinaï ou l'épreuve de la montagne*, p.5.
23. Cf. Amélie Neuve-Eglise, "Des paysages de "Xvarnah" au "huitième climat" de la géographie mystique: le sens philosophique et mystique de la miniature", Revue de Téhéran, juillet 2007, No. 20.
24. Davy, Marie-Madeleine, *La Montagne et sa symbolique*, Albin Michel, 1996.

Bibliographie

- Amir-Moezzi, Mohammad Ali (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Bouquins, 2007.
- La *Bible de Jérusalem*, Pocket, 2005.
- Boubakeur, Dalil, *La symbolique du Sinaï ou l'épreuve de la montagne*.
- *Le Coran*, trad. De Kasimirski, Flammarion, 1993.
- *Le Saint Coran et la traduction en langue française du sens de ses versets*, Albouraq, 2004.
- Davy, Marie-Madeleine, *La Montagne et sa symbolique*, Albin Michel, 1996.
- De la Croix, Jean, "La montée du Carmel" in *Œuvres complètes*, trad. de Mère Marie du Saint-Sacrement, Dominique Poirot (dir.), Paris, Cerf, 1990.
- Sohrawardî, Shihâboddîn Yahyâ, *L'archange empourpré, quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe*, présentés et annotés par Henry Corbin, Fayard, 1976.
- Tâjdînî, 'Alî, *Farhang-e nemâdhâ va neshânehâ dar andîshe-ye Molânâ* (Dictionnaire des symboles et signes dans la pensée de Molânâ), Téhéran, Soroush Press, 2005.
- Wolfram Von Eschenbach, Parzival, Deutscher Klassikerverlag, 2006.

Le Musée du Tapis d'Iran et son illustre patrimoine artistique

Farzâneh POURMAZAHERI
Afsâneh POURMAZAHERI



Vue extérieure du Musée du Tapis

Photos: Pourmazaheri

Au carrefour où l'avenue Kârgar croise l'avenue Dr. Fâtemi, un vaste terrain s'étend dans l'angle sud, fermé par de minces barrières. On peut voir derrière elles quelques saules pleureurs ombrageant la pelouse. Un peu plus loin se dresse un grand bâtiment blanc dont la forme paraît étrange. Il ressemble en fait à un métier à tisser gigantesque. Impossible de résister à la curiosité qu'il provoque. Je décide d'emblée d'y entrer. Je suis maintenant à l'intérieur du Musée du Tapis d'Iran. Tout en m'approchant de l'édifice principal, celui qui a provoqué ma curiosité, je vois les visiteurs sortant du musée. Brochures à la main, certains parlent de couleurs, de motifs, de nœuds et de tout ce qui caractérise un tapis. Devant la porte d'entrée, par terre, quelques petits tapis anciens sont exposés aux rayons du soleil, qui les empêche de pourrir. Je me dirige vers l'intérieur. Face à moi, il n'y a que des tapis, d'une beauté exceptionnelle.

Quelqu'un parle, mais je ne le vois pas tout de suite. Je marche donc vers un groupe de visiteurs et les trouve tous à l'écoute d'un guide du musée. Je les rejoins. Son exposé est très intéressant: "*Ce bâtiment a été destiné dès le début à être un véritable musée. Il comporte deux étages distincts, le premier comprend la salle principale d'exposition permanente, le second est réservé aux expositions ponctuelles. Les objets exposés dans ce deuxième étage changent selon les sujets choisis par des experts ou en fonction de cérémonies officielles, deux ou trois fois par an. Le musée a été inauguré en février 1976. Le style architectural de l'édifice est moderne et l'œuvre commune d'une entreprise belge et de l'ingénieur Farmânfarmâyân, qui l'a dessiné de manière à ce qu'il représente son propre contenu, c'est pour cela qu'il ressemble à un métier à tisser. Le premier décorateur du musée était un ingénieur allemand, qui acheva le projet de décoration en collaboration avec des dessinateurs iraniens et étrangers. Le musée a été bâti sur une superficie de 3400 m2 et comporte*

en plus des deux salles d'exposition, une bibliothèque, une librairie, une salle de spectacle et une maison de thé. Le catalogue de la bibliothèque est riche d'environ 7000 livres en persan, arabe, français, anglais et allemand, véritable source d'information pour les chercheurs, les spécialistes et les amateurs de l'art de la tapisserie. Le catalogue comprend également un grand nombre de revues et de journaux concernant le tapis iranien, l'industrie de la tapisserie en Orient, la religion, l'art et la littérature." Le guide informe ensuite les visiteurs des disponibilités de la salle de spectacle, précisant que les visiteurs peuvent y visionner des films et des diapositives concernant la fabrication des tapis et des kilims, ainsi que d'autres genres de tapisseries artisanales iraniennes.

Le tapis est l'un des éléments les plus originaux et les plus riches du patrimoine iranien. Il est difficile de dater avec exactitude les débuts de l'art de la tapisserie en Iran. Mais d'après les études menées et grâce à la découverte du tapis de Pazyryk, datant du Ve siècle av.J.C, les chercheurs estiment que cet artisanat est vieux de plus de trois millénaires. C'est en 1949 qu'à la suite des excavations archéologiques du professeur Rodchenko dans la vallée de Pazyryk en Sibérie méridionale, ce plus ancien tapis du monde fut découvert dans le tombeau d'un prince. Il aurait été tissé entre le Vème et le Ier siècle av. J.-C, c'est-à-dire à l'époque achéménide. "*On connaît l'existence de tapis de laine sous le règne de Cyrus le Grand, bien qu'on soupçonne ces œuvres richement décorées d'être des étoffes tissées et non des tissages à points noués*"[1]. Le tapis Pazyryk est actuellement exposé au Musée de l'Hermitage de Saint-Pétersbourg. Il a survécu jusqu'à nos jours et la raison en est intéressante: les pillards de temples abîmant les entrées, le gel et le froid sibérien pénétrèrent à l'intérieur du temple et empêchèrent la pourriture du tapis. Une copie du Pazyryk a été tissée à Téhéran il y a cent ans.

En parcourant la brochure du musée, je me rends compte que le musée s'occupe d'activités culturelles assez variées et suit des objectifs particuliers. Faire des recherches sur le passé, l'évolution et la démarche historique de l'art et de l'industrie de la tapisserie, en particulier en Iran, l'achat et la collection de

Le musée a été inauguré en février 1976. Le style architectural de l'édifice est moderne et l'œuvre commune d'une entreprise belge et de l'ingénieur Farmânfarmâyân, qui l'a dessiné de manière à ce qu'il représente son propre contenu, c'est pour cela qu'il ressemble à un métier à tisser.



Un des tapis exposé au musée

Près de cent quarante tapis sont exposés dans les salles du musée. Tous ont été tissés dans les principaux centres de tissage dont Kâchân, Kermân, Ispahan, Tabriz, le Khorâssân et le Kurdistan.



Intérieur du musée

différentes sortes de tapis iraniens fabriqués à la main et l'organisation d'expositions temporaires en sont quelques exemples. Il est également à mentionner que l'année dernière, en 2007, le musée a patronné une exposition de tapis persans au Mexique. Selon les spécialistes, les tapis, les kilims, les djâdjims[2], les zilous[3] et les gabbehs sont classés en fonction de critères tels que les couleurs, les motifs, la méthode de tissage et surtout la région où ils ont été fabriqués. Ainsi les tapis appartenant à Ispahan sont exposés séparément de ceux de Kâchân ou de Kermân. Près de cent quarante tapis sont exposés dans les salles du musée. Tous ont été tissés dans les principaux centres de tissage dont Kâchân, Kermân, Ispahan, Tabriz, le Khorâssân et le Kurdistan. Les plus anciens d'entre eux sont des tapis polonais, des tapis sangeshko et des tapis safavides. Les tapis sangeshkos proviennent d'une collection complète ayant appartenu à un prince polonais qui en avait commandé trois cents, brochés d'or et d'argent, aux ateliers d'Ispahan. Sept de ces tapis ont été rachetés par le musée à l'occasion d'une foire et sont aujourd'hui exposés.

Un visiteur veut savoir comment les tapis étaient autrefois teints. Le guide répond avec précision et exhaustivité: on utilisait alors trois sortes de teintes naturelles: animale, végétale et minérale. Cela ne fait qu'un siècle que des produits chimiques sont utilisés pour la teinture des tapis. La teinte animale était fournie par la cochenille, dont on tirait du rouge écarlate. La garance et l'écorce de noix servaient à produire la teinte végétale et finalement le vitriol et l'indigo donnaient les teintes minérales. De surcroît, la méthode de teinture traditionnelle exigeait des techniques particulières et un plus long traitement en comparaison de la teinture moderne. En revanche, la couleur des tapis fabriqués de cette manière résistait plus longtemps et s'éclaircissait au fil du temps. Une autre différence entre ces deux techniques se rapporte à la vitesse de la préparation des fibres. Les techniques modernes permettent la teinture de grandes quantités de fibres textiles en un temps relativement

La teinte animale était fournie par la cochenille, dont on tirait du rouge écarlate. La garance et l'écorce de noix servaient à produire la teinte végétale et finalement le vitriol et l'indigo donnaient les teintes minérales.

court d'environ deux heures, alors que la teinture traditionnelle était entièrement artisanale. L'obtention des teintes exactes nécessitait de longues heures de "cuisson" des fibres dans des cuves de couleurs, mais avait pour résultat une meilleure qualité de l'œuvre tissée.

Il est déjà midi passé et ma visite se termine. Avant de sortir du bâtiment, j'entre dans la librairie du musée. Là, toute une variété de cartes postales, de revues, de posters et de manuels. Choisissant parmi les cartes postales, j'entends une mère parler tapis avec sa fille. Elle lui explique que l'épaisseur des tapis varie d'une région à l'autre et que certains tapis coûtent plus cher. "Savais-tu que les tapis fins, tissés avec des fibres plus délicates que la laine, comme par exemple de la soie, sont plus minces et coûtent beaucoup plus cher? Sache aussi que les habitants des régions froides et montagneuses ont privilégié le tissage des tapis épais pour mieux se protéger contre le froid. Au contraire, les piémonts et les régions urbaines ont préféré des tapis plus décoratifs, plus fins, aux nœuds plus abondants et aux motifs plus délicats. La laine, le coton et la soie sont….". En sortant, je vois un groupe de touristes duquel s'échappent des exclamations admiratives devant les tapis anciens toujours exposés au soleil par terre. ■

---

1. C'est du moins ce qu'estime le professeur Behzâd Hâchémi, de l'Université Azâd d'Arâk
2. Tapis tissé de laine grossière
3. Espèce de tapis tissé en coton



Tapis exposés au musée

Le "sous-développement" scientifique dans le monde musulman

Hoda SADOUGH

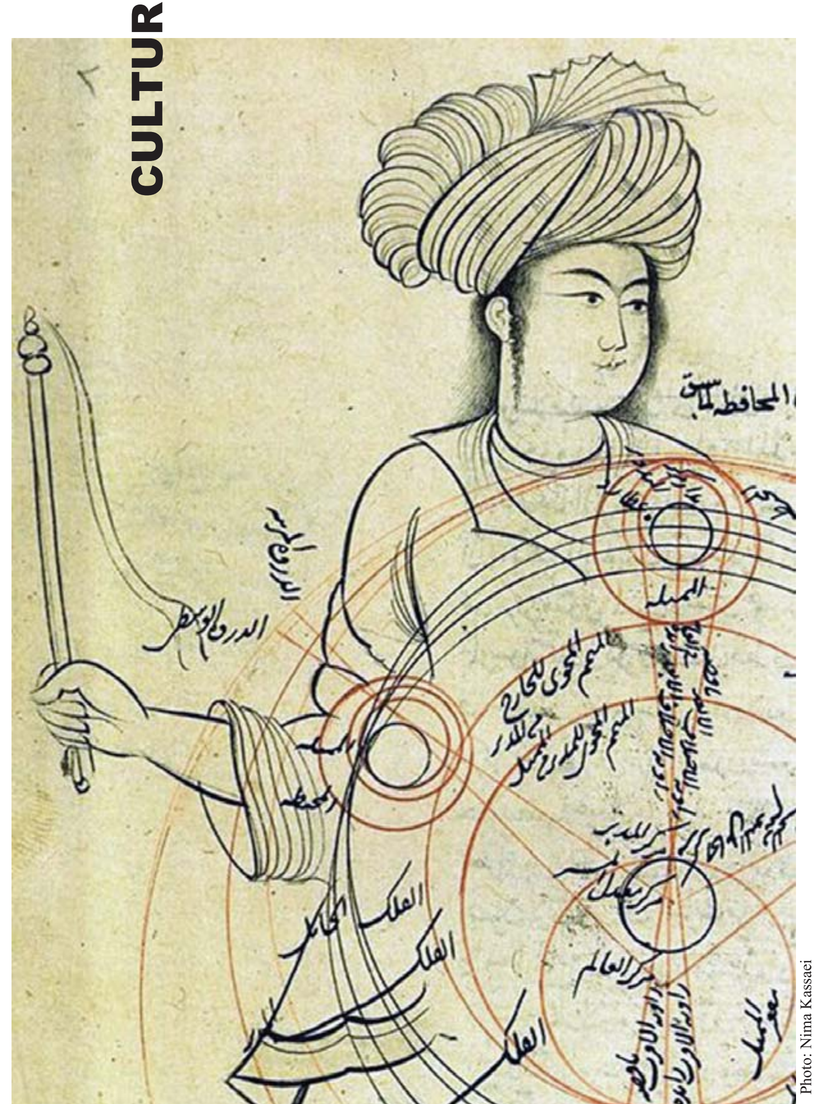

Photo: Nima Kassaei

Photo extraite d'un manuscrit médiéval de Qotbeddin Shirâzi, où le monde est représenté selon un modèle épicyclique.

Sur le plan du savoir, la civilisation islamique a été le porte-drapeau de la science et de la connaissance durant tout le Moyen-âge. Les musulmans vivaient une époque de faste et de rayonnement scientifique dans tous les domaines, au moment où l'Europe entrait dans une période sombre de son histoire.

Dès la troisième décennie après l'apparition de l'Islam, l'Etat auquel cette religion donna naissance étendit ses frontières à l'ouest jusqu'en Egypte, à l'est jusqu'à l'Asie Mineure et la Perse. Des conditions favorables encouragèrent l'intégration par les conquérants des acquis culturels de leurs concitoyens, en particulier depuis le début du règne omeyyade en l'an 661 de l'ère chrétienne. Ainsi, le processus de réception des connaissances et des biens culturels étrangers se développa rapidement dans la première moitié du VIIIe siècle, tant d'un point de vue qualitatif que quantitatif, et s'étendit à presque toutes les disciplines de l'époque.

Les connaissances, théories, procédés et instruments hérités des autres cultures furent utilisés ou perfectionnés dans le nouveau milieu culturel mais furent aussi considérablement élargis et amenés à un haut niveau par la création de nouvelles disciplines.

Début de la stagnation et causes de la fin de la période de créativité

Ce brillant essor scientifique ne dura que quelques siècles et seul son souvenir demeura dans les documents historiques. En effet, la créativité scientifique commença à s'affaiblir vers le milieu du XVIe siècle et à stagner à partir du tournant des XVIe et XVIIe siècles. Cette grande mutation qui eut lieu à la fois soudainement et progressivement bascula en quelques siècles le centre de gravité de l'ancien monde. Cette question a été l'objet d'analyse de multiples conférences internationales, mais il est important que chaque individu s'engage personnellement à éclairer ses multiples dimensions. Différents termes ont été employés pour définir ce phénomène: déclin culturel, ankylose, *kulturver fall* (dégradation culturelle) ou *kulturzer fall* (délabrement culturel).

Les recherches menées sur les origines historiques de cette question donnèrent naissance à de nombreuses assertions. Il faut toutefois noter que, bien que le début du XVIIe siècle soit souvent évoqué comme l'époque du déplacement du pouvoir de l'aire culturelle arabo-islamique, les racines historiques de ce phénomène remontent à bien avant cette époque.

"*A partir du IXe siècle, apparaît un débat sur les sciences. Or cela correspond à la période où l'on assiste à un développement tous azimuts des activités intellectuelles, refusant pratiquement tout contrôle. Les textes fondateurs sont alors interprétés de manière très "ouverte", même si, ici ou là, des voix se sont élevées pour s'opposer à ces interprétations et pour condamner certaines sciences. Il est arrivé que des historiens très postérieurs, parfois actuels, rapportent ces jugements, ces débats de façon totalement anhistorique, partielle, sans référence au contexte social, au moment de cette civilisation où ils ont eu lieu.*"

Il n'est pas inopportun d'évoquer le rôle d'Al-Ghazali (1058-1111), autrefois connu en Occident sous le nom d'Algazel. Grand philosophe et théologien, il s'interrogea sur le bien fondé de l'exercice des sciences rationnelles et s'engagea à concilier la philosophie et la religion. Il rédigea à cette intention deux ouvrages intitulés *Les intentions des philosophes* (Maqâsid al-Falâsifa) et *L'Incohérence des philosophes* (Tahâfut al-Falâsifa), où il s'attaque à la philosophie grecque, s'y opposant en vingt questions touchant l'homme, le monde et Dieu. La publication de ces deux ouvrages fut le point de départ du déclin de la pensée grecque dans le monde islamique et provoqua un retentissement considérable dans ce monde.

Bien que le début du XVIIe siècle soit souvent évoqué comme l'époque du déplacement du pouvoir de l'aire culturelle arabo-islamique, les racines historiques de ce phénomène remontent à bien avant cette époque.

Restriction de la raison

Selon une certaine opinion, cette transmutation profonde est à l'origine de la dévalorisation des tendances schismatiques en faveur de tendances ascétiques. Le règne des premiers califes abbassides (750-1258) fut marqué par la naissance d'un mouvement religieux plutôt rationaliste surnommé "Mutazilite". Les mutazilites se manifestèrent au début de la période abbasside comme adversaires des zindiqs, dualistes perses zoroastriens, qui tentèrent de s'y opposer. Leur nom signifie "ceux qui s'abstiennent", mais on ne sait pas de quoi. Ils constituèrent une école importante qui fut adoptée officiellement par Al Ma'mûn en 827, et persécutée plus tard à partir du califat d'Al Muttawakkil

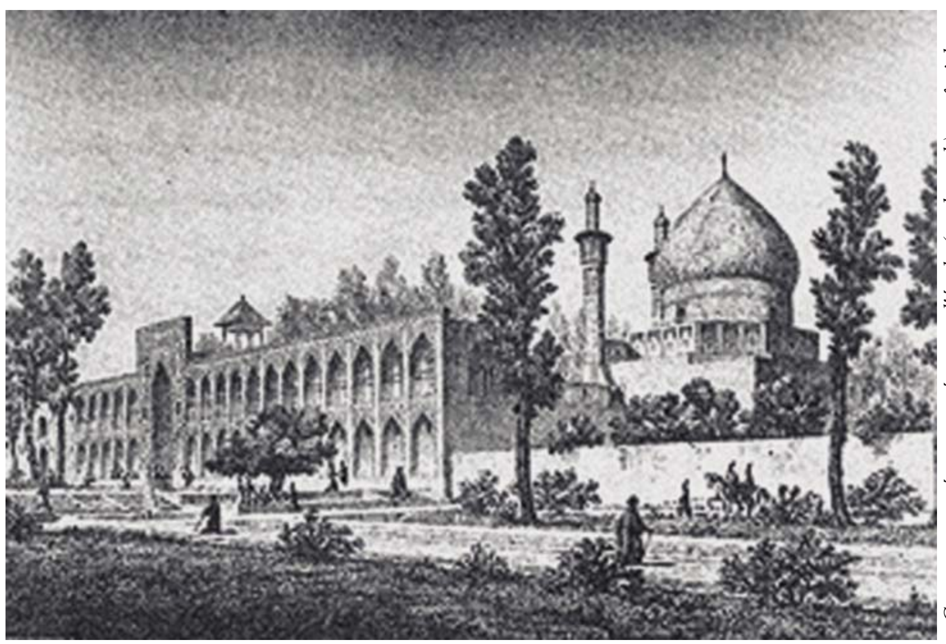
Se basant sur les méthodes dialectiques grecques dans l'argumentation et la défense de la foi, les mutazilites ouvrirent ainsi la voie aux discussions philosophiques dans le monde musulman.

Sous le jeune gouvernement abbasside, le Moyen-Orient, notamment Bagdad, devint le lieu d'un formidable éveil de la pensée philosophique et scientifique grecque. Grâce au vaste mouvement de traduction des textes grecs anciens, initié par Ma'mûn, la vie intellectuelle des musulmans connut une longue période de faste.

La diffusion de la pensée acharite restreignit non seulement le développement des sciences rationnelles et spéculatives, mais mit également fin à la liberté d'expression théologique et scientifique.

(849). Se basant sur les méthodes dialectiques grecques dans l'argumentation et la défense de la foi, les mutazilites ouvrirent ainsi la voie aux discussions philosophiques dans le monde musulman. Ils s'appuyaient principalement sur une argumentation rationnelle et dialectique des versets du Coran. Cette pensée religieuse spéculative de première importance se développa à Bassora et triompha au IXe siècle sous le califat de Ma'mûn. En partant d'une démarche basée sur le scepticisme, ils sondaient les différentes dimensions des questions métaphysiques. Ayant dominé pendant une période assez courte, ce mouvement connut un déclin rapide de par ses opposition aux traditionalistes à l'esprit étroit, et fut discrédité par la brutalité des moyens employés pour l'imposer. Ses thèses furent fortement décriées par les adeptes de la lecture littérale du Coran et les enseignants des Hadiths, rassemblés sous l'égide d'ibn Hanbal, auteur de la jurisprudence islamique la plus stricte. Il faut toutefois noter que la diffusion des préceptes du mutazilisme, devenue sous Ma'mûn la grande autorité religieuse, eut des retentissements favorables au progrès scientifique de l'époque. En effet, sous le jeune gouvernement abbasside, le Moyen-Orient, notamment Bagdad, devint le lieu d'un formidable éveil de la pensée philosophique et scientifique grecque. Grâce au vaste mouvement de traduction des textes grecs anciens, initié par Ma'mûn, la vie intellectuelle des musulmans connut une longue période de faste. Les œuvres des Grecs Ptolémée, Galien, Platon, Aristote, Porphyre, Euclide et autres furent traduites en arabe, parfois après avoir été, dans un premier temps, traduites du grec en syriaque. Des centres de traduction et d'études furent inaugurés en imitation de la "Maison de la Sagesse" que Ma'mûn avait fondée à Bagdad. Ce phénomène social s'étendait à l'ensemble de l'élite de la société abbasside, c'est-à-dire les califes et les princes, les fonctionnaires civils et les chefs militaires, les marchands et les banquiers et les professeurs et les savants. Il fut subventionné par d'énorme fonds, à la fois publics et privés. Ce courant intellectuel fut poursuivi par la génération suivante. Cette école dût plus tard affronter les ascétiques, parfois surnommés les "traditionalistes" qui s'en tenaient à l'interprétation basée uniquement sur la lecture littérale sans employer les méthodes méditatives ou logiques. Il faut toutefois noter que ce courant religieux fut révisé au cours des décennies, et qu'il acquerra sous Ghazâli et Fakhr Râzi, un caractère plutôt philosophique. Probablement menacé et défié par l'école juridique fondée par Abul-Hassan al-Ash'ari, le calife Al-Motawakkil abandonna le mutazilisme pour des raisons politiques et revint à la doctrine traditionnelle, plus conforme à la lettre de la Révélation. La diffusion de la pensée acharite restreignit non seulement le développement des sciences rationnelles et spéculatives, mais mit également fin à la liberté d'expression théologique et scientifique. D'autre part, la domination du soufisme ou mystique musulman, aux XIIe et XIIIe siècles, contribua à la mise aux bans de l'usage de l'argumentation philosophique. Cette période de l'histoire retrace ainsi la forte volonté politique de restriction du courant intellectuel et de renforcement de la pratique superficielle de l'acharisme.

Il ne fait aucun doute que l'adhésion de Motawakkil et l'intérêt qu'il manifesta pour la pensée acharite représente une raison majeure dans le processus qui mena au retardement scientifique du



Hamshahri

Gravure européenne représentant l'école (madresseh) nezâmieh Tchahâr Bâgh d'Ispahan à l'époque safavide.

monde islamique, mais ne put interrompre sur le champ l'essor scientifique de son propre temps, car l'essentiel de cet essor eut lieu aux IVe et Ve siècles de l'hégire, c'est-à-dire deux à trois siècles après le développement des idées acharites. En réalité, les stratégies politiques des califes abbassides n'étaient que des tentatives destinées à faire taire la pensée rationnelle, qui allait forcément conclure à l'illégitimité du califat des Abbassides.

Les écoles Nezâmieh

Ainsi que nous l'avons vu, il fallut près de trois siècles à la pensée acharite pour réussir à freiner le mouvement scientifique du monde musulman. Parmi les centres qui se situaient dans la mouvance de cette pensée, les écoles Nezâmieh sont à signaler en raison du rôle important qu'elles jouèrent. La première école Nezâmieh fut fondée par le grand vizir Khâjeh Nezâm ol-Molk Toussi. Grand politicien de son époque et vizir de plusieurs sultans seldjoukides, Nezâm ol-Molk s'illustra par l'édification des universités prestigieuses qu'étaient les Nezâmieh. Ces institutions médiévales d'éducation supérieure furent fondées au XIe siècle dans les villes de Bagdad, Neychâbour, Marv, Balkh, Herat et Ispahan. Les Nezâmieh étaient considérées comme un parfait modèle de madrassa, les écoles religieuses islamiques. Elles furent les premières universités bien organisées du monde musulman et leur enseignement était de la plus haute qualité. Le savoir qu'elles dispensaient consistait essentiellement dans la pensée théologique à tendance chafiite enseigné par des maîtres également chafiites. Certains chercheurs estiment que la fondation des Nezâmieh aida à la stagnation des sciences et provoqua la stérilité et le déclin des autres disciplines, car ces écoles bénéficiaient du soutien absolu de l'Etat.

La création de ces centres d'études imposa bien évidemment une direction particulière et fut au détriment du développement des autres branches scientifiques, même s'ils ne purent

Certains chercheurs estiment que la fondation des Nezâmieh aida à la stagnation des sciences et provoqua la stérilité et le déclin des autres disciplines, car ces écoles bénéficiaient du soutien absolu de l'Etat.



Les chercheurs sont unanimes à considérer le rôle de la sanglante invasion mongole dans le déclin inexorable et massif du développement scientifique du monde musulman comme hors de doute.

cependant mettre totalement fin à l'étude des autres matières. D'autre part, les écoles Nezâmieh n'étaient pas les uniques écoles et centres d'enseignements du monde musulman. Ibn Jobayr Andolossi, ayant voyagé à Bagdad en ces années-là, rapporte à titre d'exemple qu'il existait, à côté des officielles Nezâmieh, trente autres écoles actives.

Au XIIIe siècle, une autre crise, très violente, ébranle le monde musulman: il s'agit de l'invasion mongole.

Les invasions mongoles et la constitution d'un immense empire mongol apparaissent comme des événements capitaux dans l'histoire du monde. Pour l'Islam qui a failli sombrer, l'événement revêt une importance particulière, car il coupe son monde en deux, constituant deux camps de part et d'autre d'un Irak ravagé. Fondé sous Gengis Khan, l'empire mongol s'est institué grâce à l'alliance de plusieurs tribus nomades. Ayant conquis au préalable la Chine, ces tribus alliées portèrent leur attention sur les zones islamiques, qu'elles envahirent après des tentatives ratées d'établissement de commerce. Elles agrandirent ainsi leur territoire avec la prise de Samarkand, Boukhara, l'Europe centrale et tout le nord de la Perse. Elles se tournèrent ensuite, après un court répit, vers la capitale du califat abbasside, Bagdad, déjà fortement affaiblie par les émeutes régionales et le désir d'autonomie des provinces, ce qui favorisa l'écroulement de l'empire que fut ce califat.

"*Je vous ai conquis un empire si vaste que, de son centre à son extrémité, il y a une année de chemin*", avait dit Gengis Khan à ses fils au moment de sa mort.

Avec un raffinement de cruauté incroyable, les Mongols commirent des massacres systématiques, dévastant tout signe de civilisation sur leur chemin. Sous leurs assauts, les infrastructures économiques, sociales, et culturelles furent totalement détruites. Les monuments culturels et historiques furent définitivement anéantis et des milliers d'hectares de terres fertiles restèrent incultivables pendant les siècles qui suivirent.

Or, la destruction des qanâts, méthode traditionnelle d'irrigation persane, fut la conséquence la plus néfaste de ces attaques. En raison du climat aride de l'Iran, l'approvisionnement en eau a toujours représenté un défi important pour les habitants du plateau iranien. C'est pourquoi la destruction de cette infrastructure primordiale eut de graves répercussions sur le secteur agricole et par voie de conséquence, sur l'ensemble de l'économie urbaine et régionale.

Les chercheurs sont unanimes à considérer le rôle de la sanglante invasion mongole dans le déclin inexorable et massif du développement scientifique du monde musulman comme hors de doute. Les génocides atroces et les autodafés que subirent la totalité des ouvrages de centaine de bibliothèques par les Mongols contribuèrent puissamment à immobiliser la production scientifique. Même si ce fut sur l'ordre d'Hulagu que Nâssir-e-Din Toussi fondit le plus grand observatoire de l'époque. Fondateurs de la trigonométrie et célèbre mathématicien, astronome et médecin, son nom est évoqué avec grand respect pour ses contributions aux diverses matières scientifiques. Ayant rejoint les rangs de Hulagu après la prise de la forteresse d'Alamut, il construisit l'observatoire de Marâgheh, qui a été le plus grand centre

de recherche de son époque. Son système planétaire imaginé était le plus avancé de son époque et fut utilisé jusqu'à l'introduction du modèle héliocentrique de Copernic. Cet observatoire fut le centre académique le plus important du monde islamique et de nombreux savants et hommes de lettres le fréquentèrent. Le centre disposait d'une bibliothèque très riche regroupant quatre cent mille ouvrages manuscrits. L'existence de ce centre scientifique oblige donc à nuancer les conséquences de l'invasion mongole.

On évoque également parfois la perte du Portugal et d'une grande partie de l'Espagne comme ayant eu des conséquences dévastatrices pour le monde musulman, politiquement et scientifiquement. En effet, les centres de recherches et d'enseignements de la péninsule ibérique formaient des pôles importants de la vie scientifique des musulmans. "*Le fait que les Espagnols aient pu découvrir le quatrième continent vers la fin du XVe siècle n'est dû qu'aux connaissances nautiques, techniques, astronomiques et géographiques qu'ils avaient empreintées aux Arabes pendant des siècles. La découverte de l'Amérique aurait été certainement impensable sans la longue présence des musulmans dans la péninsule ibérique, sans la navigation qu'ils développèrent et les connaissances géographiques qu'ils élargirent.*"[2]

Les recherches menées sur l'histoire des sciences arabo-islamiques et leur réception et assimilation en Occident donnèrent naissance à de nouvelles observations. Certains faits prouvent, pour les Européens, une capacité de réception, diffusion et perfectionnement des objets reçus, remarquablement plus rapide dans le domaine pratique de la technique que dans le domaine de la théorie. Les Européens n'ont pu surpasser, voire atteindre le niveau scientifique de leurs prédécesseurs musulmans dans les différentes disciplines, mais ils purent les déplacer dans le domaine technique.



Manuscrit arabe décrivant le fonctionnement d'un œil, XIIe siècle.

Tout compte fait, à travers les diverses assertions exprimées à ce sujet, c'est la faiblesse économique et politique du monde islamique provoqué par l'effet conjugué des guerres et de la découverte des routes maritimes nouvelles qui semble avoir été la cause principale de sa stagnation dans le domaine scientifique.[3] ■

---

1. Ahmed Djebbar, *Histoire de la science Arabe*, Edition de Seuil, 2001.
2. Ibid.
3. Fuat Sezgin, *Science et technique en Islam*, Introduction à l'Histoire des sciences arabo-islamiques, Institut d'Histoire des sciences arabo-islamiques, tome 1, 2004.

Réformer l'enseignement supérieur

Marc BOTENGA

Introduction

Le déroulement d'une conférence intitulée "Gestion de la connaissance et innovation dans l'enseignement supérieur " à l'Université de Téhéran[1] fin août marque le début d'une nouvelle ère dans l'approche de l'enseignement supérieur en Iran. En effet, les mots d'ordre de cette conférence "innovation et commercialisation de la recherche ", "université entrepreneuriale" et "culture entrepreneuriale" illustrent le versant académique d'un discours qui s'est progressivement introduit dans le monde politique. Une évaluation.

Aperçu du système d'éducation iranien

A la base, le système d'éducation iranien ne diverge guère du système français. L'école primaire (*dabestan*), cinq ans, est suivie de trois ans de la période dite d'orientation (*dowre'ye-rahnama'ii*), comparable au collège en France. Ensuite on arrive au "lycée" (*dabirestan*) pour trois ans. Comme en Europe, les études sont réparties en différentes sections, allant du théorique au technique. L'accès à l'enseignement universitaire dépend de l'obtention du " bac " et d'un concours national (*konkour*). On ne peut toutefois participer au concours qu'après avoir réussi une année préparatoire. Bien que ce concours soit de nature compétitive, certains groupes sociaux bénéficient de privilèges dûs aux sacrifices de leurs familles pour la Révolution ou la nation iranienne. Il en est ainsi par exemple pour les étudiants dont les parents sont morts dans la guerre contre l'Irak, 1980-1988. Lors de la participation au concours, on indique ses préférences par rapport aux filières, plus le score du participant sera élevé, plus il aura de chance de pouvoir accéder à la filière de son choix dans une université de haut niveau.[2]

Ressemblant à une variante du LMD, l'éducation supérieure iranienne permet d'abord l'obtention d'une " licence " (parfois dite *karshenasi*, comparable au Bachelor anglo-américain). Après l'obtention de celle-ci, qui prend habituellement quatre ans, les étudiants doivent à nouveau passer un concours national pour accéder à la maîtrise (*Fogh-e-License* ou Master) qui prendra généralement deux ans. Même l'accès au doctorat (*doktorat*, PhD) est réglé par un concours qui permettra au candidat de poursuivre ses études au-delà de la maîtrise et de rédiger une thèse doctorale en minimum 3 et maximum 6 ans.

L'influence de la Révolution

Quand on parle de l'éducation en Iran, on s'arrête souvent à la révolution culturelle qui suivit la Révolution islamique. Cette révolution culturelle visait à islamiser les universités, tant au niveau des syllabus qu'au niveau des enseignants. Rouvertes graduellement trois, quatre ans, après le début de cette révolution culturelle, il est incontestable que les universités en ont ressenti l'influence. Un autre facteur qui a très certainement joué un rôle dans l'approche et l'organisation postrévolutionnaire de l'éducation, est la philosophie pro-étatique de développement, longtemps dominante dans l'Iran



Entrée de l'Université de Téhéran, avenue Enghelâb

ISNA

En passant des textes normatifs à la réalité empirique, on ne peut nier que les chiffres démontrent que le gouvernement de la République islamique a pris au sérieux ses tâches découlant de la Constitution.

postrévolutionnaire. Ainsi la Constitution iranienne préconise clairement la responsabilité de l'Etat dans le secteur de l'éducation. L'article 3 prévoit que le gouvernement de la République islamique s'efforcera de réaliser une éducation gratuite pour tous à tout niveau et de faciliter l'accès à un enseignement supérieur élargi. L'article 30, d'autre part, affirme que le gouvernement doit prévoir et organiser une éducation gratuite jusqu'au niveau de l'école secondaire. Ce ne sont que deux exemples, mais d'autres articles, notamment l'article 43§1, confirment que les deux articles cités reflètent correctement l'esprit de la Constitution révolutionnaire.

En passant des textes normatifs à la réalité empirique, on ne peut nier que les chiffres démontrent que le gouvernement de la République islamique a pris au sérieux ses tâches découlant de la Constitution. Le rôle important des choix politiques de la République islamique dans le développement de l'éducation, tant primaire que supérieure est incontestable. Grâce à des campagnes d'alphabétisation, celle-ci est passée de 59 % en 1976 à 81% en 1996 pour les garçons. Côté filles, le progrès a été encore plus frappant : de 35% en 1976 à 74,5% en 1996![3] L'Iran se trouve aujourd'hui clairement au-dessus de la moyenne régionale à ce niveau. Au niveau des jeunes entre 15 et 25 ans 97,6% est lettré, contre 79,9% régionalement. Ce chiffre marque aussi une augmentation nette par rapport à 1991 où le taux d'illettrisme parmi la jeunesse était de 13%.[4] Là où en 1996 l'Iran avait moins d'un enseignant pour 30 élèves,[5] ce chiffre descendait à un enseignant pour 27,1 élèves en 1998,[6] et un pour 19 en 2006 pour ce qui concerne l'éducation primaire.[7]

Un autre facteur qui a très certainement joué un rôle dans l'approche et l'organisation postrévolutionnaire de l'éducation, est la philosophie pro-étatique de développement, longtemps dominante dans l'Iran postrévolutionnaire.

Bien que la part de l'éducation dans le PNB ait chuté de 2,7% en 1990 à 2,0% en 1995, le gouvernement a depuis 1996 de nouveau octroyé davantage de fonds au ministère de l'enseignement et en 1997 la part de l'éducation dans le PNB était remontée à 2,6%.[8] Cette reprise relative

du financement de l'enseignement ne peut cependant masquer une réalité plus complexe. En effet: le nombre d'institutions d'enseignement supérieur et de leurs étudiants s'est accru de manière impressionnante, et cela avec un budget qui n'a guère augmenté. Ainsi, dix ans après la Révolution, le Ministère de la Culture et de l'Education supérieure[9] pouvait déjà annoncer que l'Iran possédait désormais plus de 100 institutions d'enseignement supérieur dont 30 universités et ce contre environ 16 universités avant la révolution.[10] Qui plus est, le nombre d'étudiants universitaires est passé en 15 ans de 167 971 (1986) à un million et demi (2001).[11]

Depuis des années, mais surtout depuis la présidence de Hachémi-Rafsanjani(1989-1997), on assiste à un mouvement vers ce que l'on pourrait appeler l'autonomisation des écoles et des universités.

Evolution structurelle

Si les résultats obtenus jusqu'ici sont bien dûs à l'action du gouvernement, le maintien du niveau du financement public, malgré l'augmentation des étudiants et des institutions, illustre que les réformes de l'enseignement n'ont pas toujours mené à une implication plus large du gouvernement dans le système. Ainsi depuis des années, mais surtout depuis la présidence de Hachémi-Rafsanjani(1989-1997), on assiste à un mouvement vers ce que l'on pourrait appeler l'autonomisation des écoles et des universités.

Plus qu'un choix politique, il s'agissait en premier lieu d'une nécessité. Face au constat que le nombre d'universités ne permettait manifestement pas de satisfaire la demande, la République islamique a rapidement pris l'initiative de réformer l'ancien système. La réforme qui saute le plus à l'œil a été l'instauration et l'élaboration d'un réseau, quasi parallèle, appelé l'université islamique libre (la *Dâneshgâh-e Eslami-e Azad*). Vu les limites d'accès au système d'éducation universitaire public, notamment par le concours, un grand nombre d'étudiants potentiels étaient de fait exclus des études universitaires.[12] Souvent des étudiants ayant échoué au concours devaient patienter un an ou plus avant de pouvoir accéder aux études universitaires par le biais d'une nouvelle participation, cette fois avec issue positive, au concours. L'université Azad, dont l'accès ne passe pas par un concours difficile, a offert une deuxième voie d'accès à l'enseignement universitaire. Elle permet d'y accéder si l'on est disposé à dépenser des sommes bien plus élevées pour mener à bien ses études. Toutefois, vu qu'un diplôme d'une université privée est généralement moins valorisé qu'une licence ou un master obtenus dans une université publique, certains étudiants semblent se servir de l'université Azad uniquement pour préparer le concours d'accès aux universités publiques. Ainsi après avoir échoué au concours public, ils passent un an ou deux dans une université privée en espérant que cela leur permettra de réussir lors d'une prochaine participation au concours public.

Vu qu'un diplôme d'une université privée est généralement moins valorisé qu'une licence ou un master obtenus dans une université publique, certains étudiants semblent se servir de l'université Azad uniquement pour préparer le concours d'accès aux universités publiques.

Selon des chiffres relevés par le British Council lors de l'année académique 1998-1999 les secteurs public et privé ont admis respectivement 98182 et 121467 étudiants au Bachelor. L'on voit donc que l'émergence du secteur privé pose à ce niveau un défi important au secteur public. Par contre au niveau du Master et PhD, avec respectivement 8562 étudiants admis contre 7195 et 2067 contre 278[13], les rapports restaient favorables au secteur public. L'excellence n'est donc pas (encore) prioritaire dans les universités privées. Leur tâche première est de garantir l'accès à

l'université à un nombre plus élevé de candidats. Les innovations à ce niveau ne se limitent d'ailleurs pas à l'université Azad. L'université Payame Nour, créée en 1987, offre une éducation à distance, pratique pour ceux qui veulent entamer ou continuer des études supérieures tout en travaillant. Même si cette forme d'enseignement est méprisée par les étudiants du système universitaire public, il est incontestable que Payame Nour a une certaine valeur puisqu'elle offre une voie alternative d'ascension sociale, en palliant à un manque de capacité du système officiel d'une part et en répondant à une réalité socio-économique qui ne permet certainement pas à tous d'étudier à plein temps d'autre part.

Autonomisation graduelle

Cependant ces mesures initiées dans la première décennie postrévolutionnaire et développées par la suite, se sont révélées insuffisantes. Le gouvernement a décidé de mettre en œuvre des réformes plus drastiques. Ainsi fin 2007, une loi prévoyant la suppression du concours pour 2011 a été adoptée. Le concours serait remplacé par une évaluation des notes obtenues au *dabirestan*.[14] Non sans rapport avec cette décision, un mouvement d'autonomisation a été engagé. Peu après le Nouvel An iranien cette année, le président iranien Mahmoud Ahmadinejad a renouvelé l'appel à l'autonomisation des universités. Celles-ci devraient ainsi davantage, sinon entièrement, pourvoir à leurs propres besoins financiers. Cette idée d'une autonomisation des universités, fût-elle graduelle, n'est pas neuve, ni en Iran, ni en Europe. En Iran elle est répétée avec plus ou moins d'intensité depuis au moins 15 ans, mais elle semble petit à petit prendre forme.

En Europe la Déclaration de Bologne[15] insistait sur le fait que "*l'indépendance et l'autonomie des universités sont garantes des capacités des systèmes d'enseignement supérieur et de recherche de s'adapter en permanence à l'évolution des besoins, aux attentes de la société et aux progrès des connaissances scientifiques.*"[16] Déjà en 1995, l'on pouvait lire dans des documents de la Commission européenne que: "*Les systèmes les plus décentralisés sont aussi ceux qui sont les plus flexibles, qui s'adaptent plus vite et qui permettent de développer de nouvelles formes de partenariat.*"[17] La Table Ronde européenne des Industriels (ERT) affirmait de son côté que: "*En période de changement chaotique, la gestion centralisée d'un système complexe devient un véritable obstacle à son adaptation aux circonstances nouvelles. (...) [C'est pourquoi] les institutions d'enseignement de tous niveaux ont besoin d'une large autonomie locale.*"[18]

Comme dans le mouvement européen, différents objectifs peuvent être discernés dans cette tendance à la décentralisation et l'autonomisation en Iran. On citera notamment la facilitation de la compétition entre différentes universités, le développement de liens étroits entre les institutions d'éducation supérieure et le monde des entreprises et, finalement, la rationalisation des moyens financiers ou le recul progressif du rôle de l'Etat dans le financement de l'enseignement.

La première condition à remplir afin que les institutions d'enseignement supérieur puissent entrer en compétition l'une avec l'autre est la comparabilité des produits d'enseignement offerts. Pour qu'un vrai marché de l'enseignement, permettant une concurrence réelle, se développe, les études offertes doivent

Payame Nour a une certaine valeur puisqu'elle offre une voie alternative d'ascension sociale, en palliant à un manque de capacité du système officiel d'une part et en répondant à une réalité socio-économique qui ne permet certainement pas à tous d'étudier à plein temps d'autre part.

Fin 2007, une loi prévoyant la suppression du concours pour 2011 a été adoptée. Le concours serait remplacé par une évaluation des notes obtenues au dabirestan.14 Non sans rapport avec cette décision, un mouvement d'autonomisation a été engagé.



donc être standardisées. La méthode ECTS est très utile à ce niveau. Due notamment à la nature transnationale de l'Europe, cette comparabilité a longtemps posé sur le vieux continent des problèmes que l'on ne retrouve qu'en bien moindre mesure en Iran. Ainsi l'Iran connaît déjà un système universitaire très hiérarchisé et les formations offertes sont assez facilement comparables. L'émergence d'un secteur privé fort avec l'Université Azad a contribué à préparer le cadre pour la libéralisation du marché de l'enseignement iranien. L'abolition prévue pour 2011 du concours dans sa forme déterministe actuelle doit être considérée dans la même perspective.

Un des obstacles au passage de la gestion centralisée et publique à une gestion autonome par institution (plus ou moins privatisée) est précisément la dépendance des universités iraniennes vis-à-vis du financement public.

Dans cette compétition, l'autonomie doit donner la liberté aux institutions d'enseignement supérieur d'engager les professeurs et chercheurs de leur choix, d'augmenter les frais d'inscription afin d'offrir plus de qualité, de passer des contrats de recherche avec le privé, etc. Ceci devrait augmenter non seulement la qualité mais aussi la compétitivité internationale des universités iraniennes. Suite à cette autonomie, les universités publiques ne seraient plus favorisées par l'Etat, car son aide fausserait la libre concurrence. L'autonomie est donc aussi un instrument destiné à accélérer la libéralisation du marché de l'enseignement.

Le renforcement des liens entre le monde du privé et l'enseignement aujourd'hui public est une conséquence logique de l'autonomisation des universités. La décentralisation de la gestion des universités, dite "University-Based Management", entreprise en Iran, va exactement dans ce sens.[19] Un des obstacles au passage de la gestion centralisée et publique à une gestion autonome par institution (plus ou moins privatisée) est précisément la dépendance des universités iraniennes vis-à-vis du financement public. En affirmant que les universités devront davantage chercher leurs fonds en dehors du financement public, on indique indirectement le monde

Pour qu'un vrai marché de l'enseignement, permettant une concurrence réelle, se développe, les études offertes doivent donc être standardisées. La méthode ECTS est très utile à ce niveau.



Entrée de l'Université Azâd de Zâhedân

U.Z.

du privé comme seule destination appropriée. La Commission européenne avait considéré qu'un enseignement plus flexible "*deviendra de plus en plus important, aussi bien pour l'entreprise, afin qu'elle puisse faire un meilleur usage des innovations technologiques qu'elles développent (...), que pour les individus, dont une proportion importante aura à changer d'emploi quatre à cinq fois au cours de leur vie.*"[20] A cette fin, les établissements d'enseignement supérieur doivent être en état d'intégrer directement les industriels dans leur organisation (conseil d'administration, organisation des cursus, etc.) d'autant plus si ceux-ci amènent des fonds. Autonomisation décisionnelle et financière vont donc clairement de pair.

Logiquement les réformes misent aussi sur une rationalisation des fonds, exemple typique s'il en est d'une "culture entrepreneuriale". L'ERT affirme que "*selon l'OCDE, la plupart des pays d'Europe réduisent progressivement la part du PNB allouée à l'éducation publique. (...) Il est illusoire d'imaginer, dans le contexte actuel, un retournement de ces tendances. (...) Instruits par leur expérience des restructurations, les industriels sont convaincus qu'il est possible d'améliorer l'allocation des ressources sans augmenter les dépenses. (...) Nous croyons que l'initiative de l'amélioration d'efficience doit venir des enseignants eux-mêmes sans interférence extérieure* ".[21] Les établissements d'enseignement supérieur devront donc pouvoir faire mieux avec moins de moyens ou plus précisément moins de moyens publics. Les universités doivent donc trouver une voie pour assurer leur autonomie vis-à-vis du financement public. L'idée est d'inciter les établissements à trouver eux-mêmes des méthodes pour rationaliser les moyens. L'objectif est de limiter les budgets de l'enseignement ou de les maintenir sous contrôle. Une idée qui ne peut que plaire en Iran où les dépenses publiques font l'objet d'âpres discussions depuis au moins deux décennies et pas seulement en matière de subventions étatiques concernant le carburant ou les produits de base.

Logiquement les réformes misent aussi sur une rationalisation des fonds, exemple typique s'il en est d'une "culture entrepreneuriale".

Perspectives futures

La philosophie développementale concernant l'enseignement, dominante dans les premières années postrévolutionnaires, a donc évolué vers une approche plus rationalisant et entrepreneuriale de l'enseignement supérieur. Cette évolution et les réformes qui l'accompagnent sont partiellement une suite logique des rapports de force politiques, mais elles ne sont pas sans risques. Des réformes sont certainement nécessaires, puisque nonobstant les efforts faits, l'enseignement iranien présente toujours des défis aux gouvernements successifs, comme le nombre élevé de candidats n'ayant pas accès aux études de leur choix et la fuite des cerveaux, selon certains parmi les plus élevés au niveau mondial. L'autonomisation devrait aussi permettre à l'Iran de s'en prendre à ces problèmes sans alourdir davantage le budget public.

L'objectif est de limiter les budgets de l'enseignement ou de les maintenir sous contrôle. Une idée qui ne peut que plaire en Iran où les dépenses publiques font l'objet d'âpres discussions depuis au moins deux décennies et pas seulement en matière de subventions étatiques concernant le carburant ou les produits de base.

Pourtant, si l'on ne sait pas avec certitude dans quelle mesure l'abolition du concours et les autres réformes proposées pourront changer la donne à ce niveau, d'autres conséquences, notamment pour les universités et les étudiants, doivent aussi être prises en considération.

En ce qui concerne les conséquences pour les universités, deux questions se



Vu le système très hiérarchisé que l'on connaît déjà aujourd'hui en Iran, il n'est pas exclu qu'en cas d'autonomisation financière, seules les universités de première classe seront en état d'attirer les fonds privés nécessaires.

Les institutions, confrontées à une responsabilité financière plus lourde, seront peut-être tentées de faire payer aux étudiants une partie plus grande de leur éducation. Ceci sera d'autant plus vrai pour les institutions qui feront l'objet de toutes les attentions pour l'excellence des formations et de l'encadrement qu'elles offrent.

posent. Dans les pays caractérisés par une forte compétition entre institutions d'enseignement supérieur, l'on voit effectivement émerger des universités privées de très haut niveau, plus quelques universités publiques de première classe. A côté de cela, il y a toute une série d'universités et d'écoles supérieures, différant de niveau et de réputation avec, bien entendu, des moyens (d'encadrement, etc.) moins importants. Vu le système très hiérarchisé que l'on connaît déjà aujourd'hui en Iran, il n'est pas exclu qu'en cas d'autonomisation financière, seules les universités de première classe seront en état d'attirer les fonds privés nécessaires, par exemple pour engager le personnel académique permettant d'améliorer encore leur position concurrentielle. La question est alors de savoir ce qui se passera avec les universités de deuxième ou troisième niveau. Ayant moins accès aux fonds du privé, comment pourront-elles améliorer leur position concurrentielle ou tout simplement se maintenir? En d'autres mots, l'autonomie contribuera-t-elle à créer une hiérarchie plus poussée dans l'enseignement supérieur?

La deuxième question concerne le contrôle de la qualité des formations. Même lors du développement de l'Université Azad, le contrôle des programmes formatifs et des syllabus est resté dans les mains des ministères compétents (Ministère de la Science, Recherche et Technologie et Ministère de la Santé pour les formations médicales). Ce contrôle a permis de défendre et de mettre en avant certains intérêts collectifs. Il n'est pas dit qu'il en sera de même après la réforme en cours. Comment permettre une synergie plus étroite entre le monde universitaire et celui du privé sans que ce dernier n'intervienne de manière déterminante dans le contenu des formations? Ou, si l'on veut, comment demander un financement au privé sans accorder une certaine influence sur le curriculum?

En ce qui concerne le sort des étudiants, il faut souligner que si la réforme permet un accès plus large à l'enseignement supérieur, comme l'a fait l'introduction de l'Université Azad, ceci est évidemment un résultat de taille. D'autre part, il ne faut pas oublier que l'introduction d'une structure compétitive a souvent pour effet d'accentuer la hiérarchie parmi ceux qui ont fait des études supérieures en produisant des diplômés du supérieur qui sont de fait de niveaux différents selon l'institution fréquentée. Cette question sera d'autant plus pertinente pour les catégories qui jouissent aujourd'hui de certains privilèges dans l'accès à l'enseignement supérieur: conserveront-ils ces privilèges et si oui pour quelles institutions ?

Par rapport au sort des étudiants aussi une deuxième question se pose. Les institutions, confrontées à une responsabilité financière plus lourde, seront peut-être tentées de faire payer aux étudiants une partie plus grande de leur éducation. Ceci sera d'autant plus vrai pour les institutions qui feront l'objet de toutes les attentions pour l'excellence des formations et de l'encadrement qu'elles offrent. En outre il faudrait savoir comment évoluera le rôle de l'Etat dans cette perspective. Un exemple très concret est offert par la question des prêts sans intérêts offerts aujourd'hui par l'Etat pour le financement des études. Ces prêts, notamment garantis pour l'accès au logement universitaire ("khâbgah"), ont connu d'importantes évolutions. Entre autres à cause de l'inflation, on demande

maintenant aux étudiants de rembourser chaque mois une partie du prêt, plutôt qu'à la fin de leurs études, et de financer ainsi presque en temps direct l'accès au logement. L'accès aux logements devient aussi plus cher au fur et à mesure que l'on avance dans les études. Le risque est que l'instauration d'un système compétitif et autonomisé renforce encore ces tendances, ce qui pourrait à terme miner la politique de démocratisation de l'enseignement menée par la République islamique.

Impossible de juger a priori ces réformes, mais il est clair que le choix en faveur de l'autonomisation et d'un retrait relatif du rôle de l'Etat dans le financement de l'enseignement peut comporter certains avantages pour le système universitaire iranien et son développement. Cependant, il est tout aussi incontestable que ce choix comporte également des risques, tant pour les étudiants que pour les intérêts collectifs de la société iranienne. ■

---

1. The 5th International Symposium, "Knowledge Management and Innovation in Higher Education", 24th-27th of August, Germany-Iran Alumni Network, Faculty of Entrepreneurship (University of Tehran), Georg-August-Universität (Göttingen, Germany)
2. Les universités iraniennes étant classées en fonction de leur performance, leur qualification quant aux domaines d'enseignement et de recherche se fait très aisément.
3. T. Coville, *Iran, La révolution invisible*, Paris, La Découverte, 2007, pp.130-132
4. UNESCO Institute For Statistics, "Education in the Islamic Republic of Iran", *UIS Statistics in Brief*, 2008, http://stats.uis.unesco.org/unesco/TableViewer/document.aspx?ReportId=121&IF_Language=eng&BR_Country=3640
5. Chiffres de la Banque Mondiale, 2002 World Development Indicators, New York, http://humandevelopment.bu.edu/dev_indicators/show_info.cfm?index_id=524&data_type=1
6. EFA 2000 Assessment, "Country Report : Iran", Part II, Analytic Section, , *UNESCO, World Education* Forum, http://www.unesco.org/education/wef/countryreports/iran/rapport_2_2.html , relevé le 4 juillet 2008, http://stats.uis.unesco.org/unesco/TableViewer/document.aspx?ReportId=121&IF_Language=eng&BR_Country=3640
7. UNESCO Institute For Statistics, "Education in the Islamic Republic of Iran", *UIS Statistics in Brief*, 2008
8. EFA 2000 Assessment, "Country Report : Iran", Part II, Analytic Section, , *UNESCO, World Education Forum*, http://www.unesco.org/education/wef/countryreports/iran/rapport_2_2.html, relevé le 4 juillet 2008
9. Maintenant remplacé par le Ministère de la Science, de la Recherche et de la Technologie
10. The Higher Education Advisory of the Islamic Republic of Iran in Canada, "Education System in Iran", *Embassy of the Islamic Republic of Iran*, Ottawa, Canada
11. T. Coville, *o.c.*, pp.130-132
12. Voir S. Kamyab, The University Entrance Exam Crisis in Iran , BC Edu-Newsletter, n.51 Spring 2008, http://www.bc.edu/bc_org/avp/soe/cihe/newsletter/Number51/p22_Kamyab.htm
13. The British Council Iran, *Education in Iran: An Overview, http://www.britishcouncil.org/iran.htm*
14. D. Saleh-Isfahani, "On the Right Track? Iran Edges toward Education Reform", *The Brookings Institution*, 11 décembre 2007
15. The Bologna Process, Towards the European Higher Education Area, http://ec.europa.eu/education/policies/educ/bologna/bologna_en.html
16. Pour une analyse approfondie du processus de Bologne voir M. Botenga & B. Pestieau, " L'enfer ou le paradis : l'enseignement en Europe après la Déclaration de Bologne ", *EM/EPO, no.56*, Bruxelles, 2001
17. *Enseigner et apprendre ; vers la société cognitive*. Livre blanc sur l'Education et la formation, Commission des Communautés européennes, Bruxelles, 29 novembre 95.
18. ERT, *Une éducation européenne, vers une société qui apprend*, Bruxelles, juin 1995, p.18.
19. Y. Mehralizadeh, "New Reforms in the Management of the University: Transition from Centralized to Decentralized (*University-Based Management*) in Iran", *Higher Education Policy*, International Association of Universities, 2005, 18, pp.67-82
20. Commission européenne, White *Paper on growth, competitiveness, and employment- The challenges and ways forward into the 21st century*, Brussels, 5th December 1993.
21. ERT, *Une éducation européenne, vers une société qui apprend*, juin 1995.



Platane âgé de 1400 ans, village de Targhroud, Ispahan

photo: Hossein Jafarkhah

La symbolique des arbres chez les Iraniens

Fatemeh KOHANDANI

De tous temps, arbres et forêts ont revêtu divers symboles et significations auprès des cultures et sociétés humaines. Nombre de sociétés primitives vénéraient les arbres ou les considéraient comme des intermédiaires entre le monde des Dieux et celui des hommes. De nos jours, on observe encore des vestiges de ces croyances chez certains peuples. De nombreux bois et forêts, partout dans le monde, ont été considérés comme sacrés pour différentes raisons et d'aucuns gardent encore leur place dans la croyance populaire. La forme de l'arbre (un tronc auquel s'attachent des branches, telles des mains et des doigts), a fait de ce dernier un symbole de l'être humain pour certaines sociétés qui lui ont prêté des qualités humaines. La symbolique de l'arbre se retrouve facilement dans de nombreuses cultures: un mythe, un reflet du lien unissant l'homme à Dieu, un esprit sacré, l'axe du monde… .

L'arbre et la forêt occupent également une place et une signification symbolique particulière dans la culture des différentes tribus iraniennes. La symbolique que les arbres et les forêts ont trouvé au cours des siècles dans les langues et les cultures résulte peut être de leur grande taille ou de leur incroyable longévité qui a enflammé l'imagination des sociétés primitives. Ils étaient vivants, tels les hommes et les bêtes, bien que ne se déplaçant pas. Ils paraissaient immobiles et immuables, telles les montagnes et les pierres, bien que pouvant changer et évoluer. Les forêts denses peuvent paraître mystérieuses mais même un arbre unique, poussant avec difficulté en région désertique, est un miracle pour l'assoiffé. Les premiers hommes contemplaient les arbres et les touchaient, ils en tiraient nourriture, chaleur et abris. La rareté ou l'abondance des arbres a beaucoup influencé la façon dont ils étaient perçus, ainsi que leur importance dans les légendes. Certains considéraient les arbres comme des totems, c'est-à-dire un esprit ou un animal protecteur. Parfois un arbre particulier, en relation avec une personne sainte ou un prophète, était considéré comme sacré.

Cette importance de la place de l'arbre est également visible dans les religions. Bouddha naquit et reçut l'illumination sous un figuier (l'arbre de la Boddhi). Il y a également l'arbre de la Connaissance, mentionné par la Bible comme étant l'instrument de la chute d'Eve et d'Adam, et plus tard celui de leur rédemption par le biais de la crucifixion de Jésus-Christ. L'arbre d'Abraham, à proximité de la ville d'Hébron en Palestine, qui garde vive la mémoire d'Abraham et de ses ancêtres. L'arbre Kien-Mou en Chine par lequel

montent et descendent les souverains, médiateurs entre le ciel et la terre. Tout cela a donné aux arbres une place particulière dans les pratiques religieuses jusqu'à aujourd'hui. Un autre exemple bien connu est l'arbre de Noël sous lequel aujourd'hui encore s'échangent des cadeaux.

Les arbres sont estimés par les Iraniens depuis fort longtemps, en raison de la place qu'ils ont occupée dans leurs vies au cours des siècles passés. Que les Dieux aient insufflé leurs âmes dans les arbres ou que leurs esprits ne fassent qu'un avec l'arbre, ces croyances ont fortement influencé les premiers hommes, poussant ces derniers à adorer les arbres et à leur demander santé et vie éternelle. La foi en la puissance divine des arbres a eu d'autres conséquences. Jadis, l'homme croyait que les arbres avaient le pouvoir de faire pleuvoir, d'obliger le soleil à briller, d'augmenter les troupeaux, de rendre les femmes fertiles et de les aider à accoucher. Un vestige de cette croyance a perduré en Iran sous forme de petits morceaux de tissu accrochés aux branches des arbres par ceux qui demandent une grâce. Dans les légendes iraniennes, les vieux arbres sont sacrés. Zarathoustra a dit que quiconque abattrait un arbre verrait mourir un de ses proches. Dans l'Avesta, endommager un arbre est un grand péché. Amardad était l'ange gardien des plantes et les anciens croyaient que les gens bons et généreux se transformaient en arbres après leur mort pour accéder à la vie éternelle. Cette croyance perdure diversement chez de nombreux peuples.

Parmi les arbres les plus sacrés des Iraniens, on peut citer le platane. Des imamzadehs et des mosquées ont aujourd'hui remplacé en beaucoup d'endroits les temples zoroastriens et les églises qui s'élançaient voici des siècles vers le ciel aux côtés d'imposants platanes, mais ces arbres sont toujours là. Dans bon nombre de villes et villages, les gens accrochent des bouts de tissu à ces arbres et en attendent des miracles. Des miracles simples tels qu'avoir des enfants, guérir d'une maladie, voir ses affaires prospérer, avoir une bonne récolte, etc. Ces platanes

Parmi les arbres les plus sacrés des Iraniens, on peut citer le platane. Des imamzadehs et des mosquées ont aujourd'hui remplacé en beaucoup d'endroits les temples zoroastriens et les églises qui s'élançaient voici des siècles vers le ciel aux côtés d'imposants platanes, mais ces arbres sont toujours là.



Platane âgé de 1200 ans, Nasr-Abâd, Yazd

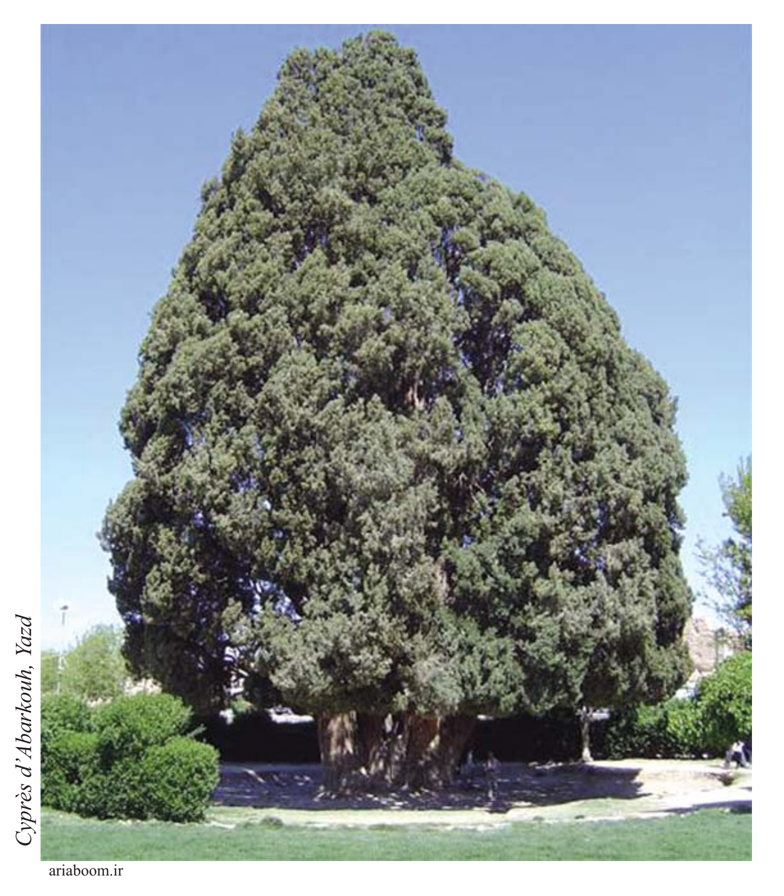
ISNA, Mehdi Zamanzadeh

Dans les légendes iraniennes, les vieux arbres sont sacrés. Zarathoustra a dit que quiconque abattrait un arbre verrait mourir un de ses proches. Dans l'Avesta, endommager un arbre est un grand péché.

La foi en la nature sacrée des arbres et leur vénération a acquis une nouvelle dimension avec l'arrivée de l'Islam. Pour que cette foi ne contredise pas les coutumes islamiques, on est souvent arrivé à cette conclusion qu'une sainte personne était enterrée au pied de ces arbres.

accordent abondance et prospérité. Selon les recherches d'Henri Massé, l'orme et le buis sont également des arbres sacrés dans certaines régions, alors que le cyprès et l'olivier, toujours verts, sont des arbres du paradis.

On peut également citer d'autres arbres sacrés tels que le dattier, le grenadier et le figuier. Le dattier est considéré depuis des temps immémoriaux comme une source absolue de bienfaits pour l'homme, en ce que rien de cette précieuse plante ne se perd. Les traces de sa culture en Mésopotamie remontent au IVe siècle avant Jésus-Christ. L'importance du dattier dans cette région est aujourd'hui encore telle qu'il symbolise l'arbre de la vie. Sadegh Hedayat, dans son ouvrage *Neyrangestân*, cite d'autres arbres et autant de croyances populaires: il ne faut pas abattre un sapin ou un mûrier persan, ou plus généralement un vieil arbre, ou alors, il ne faut pas arracher les plantes des échalotes, ce qui entraînerait la mort. Parmi ces arbres symboliquement signifiants, le cyprès occupe une place très particulière. Ainsi, le cyprès du Cachemire, terme poétique récurrent de la littérature persane ressemble à son cousin le cyprès de la littérature chinoise, qui joue un rôle important dans les rituels religieux.



Cyprès d'Abarkouh, Yazd

ariaboom.ir

Il est dit dans le *Livre des Rois* de Ferdowsi que Zarathoustra amena de la région du Cachemire un cyprès fabuleux, d'une taille impressionnante et provenant du paradis, et qu'il le déposa devant la porte du temple zoroastrien de "Barzin Mehr". Ces cyprès, les "thuyas", sont encore considérés comme des arbres à vœux, notamment dans l'ouest du pays, en particulier dans le Kurdistan.

La foi en la nature sacrée des arbres et leur vénération a acquis une nouvelle dimension avec l'arrivée de l'Islam. Pour que cette foi ne contredise pas les coutumes islamiques, on est souvent arrivé à cette conclusion qu'une sainte personne était enterrée au pied de ces arbres. Aujourd'hui encore, pour de nombreux peuples, la destruction d'une vigne est un péché très grave. Les indigènes d'Afrique et les habitants des îles de l'océan Pacifique sont encore terrifiés à l'idée de détruire le cocotier qui les a un jour nourri. Et en Arabie Saoudite, l'acacia qui fournit de la sève est sacré. Peut être l'attention portée aujourd'hui par le monde contemporain à la préservation de notre patrimoine verdoyant que sont les forêts signifie une renaissance de la relation primitive qu'entretient l'homme avec les arbres. Quoiqu'il en soit, on constate avec joie que les bois et les arbres saints d'hier sont parfois transformés en espaces protégés. ■

Entretien avec la guitariste Lily Afshar

Sadjâd TABRIZI, Hâmed NAYERI

Traduit par
Babak ERSHADI



Lily Afshar

Photos: Etela'at

Née à Téhéran, Lily Afshar commença à apprendre la guitare dès l'âge de dix ans. Diplômée du prestigieux Conservatoire de Boston, elle a également un Master de musique du Conservatoire de Nouvelle-Angleterre. Elle est également la première femme à avoir obtenu un doctorat de musique à l'Université de l'Etat de Floride (Florida State University), ainsi que la première guitariste femme dans le monde ayant réussi à obtenir un doctorat de musique pour ses performances musicales. En 1986, elle figurait parmi les douze guitaristes internationaux choisis pour jouer de la guitare pour "el Maestro" Andrés Segovia à l'Université de Californie du sud. "Elle sera une belle célébrité!", avait prédit ce dernier à l'époque, en évoquant le talent de la jeune artiste.

Lily Afshar a reçu de nombreuses distinctions internationales, dont les diplômes du Mérite (1987, 1988, 1991) de l'Accademia Musicale Chigiana de Sienne ainsi que le prix de la 12ème compétition annuelle du "Meilleur guitariste" organisée par Memphis Chapter de l'Académie des Arts et des Sciences des Etats-Unis. Lorsque Lily Afshar a gagné en 2000, le prix Orville H. Gibson pour la meilleure guitariste femme classique, le quotidien *Washington Post* l'a qualifiée de "remarquable et impeccable". Lily Afshar a également remporté le Grand Prix du Festival de musique à Aspen, et le premier prix des compétitions de l'Association américaine des professeurs de musique et de l'Association de guitare des Etats-Unis. Mme Afshar est professeur de guitare à l'Université de Memphis depuis 2000.

Il y a une dizaine d'années, Lily Afshar est retournée en Iran, après une très longue absence de trente ans. Désormais, la guitariste internationale vient chaque année en Iran pour donner des concerts et des cours de guitare au niveau master. Cette année, Mme Lily Afshar a donné des concerts au Hall Vahdat de Téhéran, les 30 et 31 Tir (20-21 juillet). Deux autres concerts ont été donnés les 16 et 17 Mordad (6-7 août). Elle assurera également plusieurs cours de master.

Il y a une dizaine d'années, Lily Afshar est retournée en Iran, après une très longue absence de trente ans. Désormais, la guitariste internationale vient chaque année en Iran pour donner des concerts et des cours de guitare au niveau master.

En Occident, l'individualité de l'artiste est la première règle. Personne ne veut jouer de la guitare comme les autres. Le musicien doit essayer de se connaître et de se faire connaître à travers son individualité créatrice.

- Mme Afshar, vous parlez souvent de la capacité de l'instrumentiste, surtout en solo, à pouvoir créer des "images" et des "récits". Qu'entendez-vous par là?

Lily Afshar: Cela veut dire que le musicien qui joue d'un instrument de musique doit être capable d'inventer pour chaque morceau un récit composé d'une histoire (ce que l'on raconte) et d'une narration (la manière de raconter). Cela lui permettra de mieux comprendre l'idée du compositeur. Si un morceau est vocal, le musicien doit en déchiffrer les secrets pour pouvoir le jouer de la meilleure façon.

- Dans quelle mesure le musicien a-t-il le droit de changer une œuvre musicale?

L.A.: A mon avis, le musicien n'a pas à modifier une œuvre musicale écrite par un compositeur classique. Il est vrai pourtant que pour certains compositeurs, cela ne pose pas de problèmes si le musicien change quelques petites notes. Il est vrai aussi qu'il y a des œuvres qui n'ont pas été écrites pour la guitare. Là, le guitariste peut évidemment proposer certains changements au compositeur qui pourrait éventuellement les accepter. Sinon, croyez-moi, les compositeurs n'aiment pas en général que les musiciens manipulent leurs œuvres à leur gré.

- Faut-il donc croire que l'interprétation personnelle que réalise un musicien d'une œuvre musicale ait seulement lieu dans son esprit, sans être reflétée dans l'exécution de l'œuvre?

L.A.: Ce n'est pas ce que je voulais dire. En tant que musicienne, j'exécute bien sûr mon interprétation personnelle. Dans un orchestre, je ne joue jamais de la guitare comme le musicien qui s'est assis à côté de moi. Je reste fidèle à l'essentiel de l'œuvre, bien qu'il y ait peut-être des différences entre la façon de jouer de deux musiciens dans les détails. Par exemple, lorsque le compositeur met "*forte*" sur une partition, les musiciens peuvent évidemment avoir des interprétations différentes sur la manière de l'exécution de ce "*forte*". Mais n'oublions pas une grande règle de la musique classique: dans la musique classique, il n'y a pas d'improvisation. Vous ne pouvez pas dire: aujourd'hui, je vais jouer du Beethoven autrement! En effet, la question du style est très importante, et le musicien qui interprète l'œuvre d'un compositeur doit rester fidèle à son style.

- Dans une récente interview, vous avez affirmé que l'un des grands défauts des jeunes musiciens iraniens provient de leur effort pour imiter les grands musiciens d'antan, comme par exemple les grands maestros de l'époque qâdjâre. Que dirait-on en Occident, si un guitariste classique s'efforçait d'imiter par exemple Andrés Segovia?

L.A.: Il se ridiculiserait! En Occident, l'individualité de l'artiste est la première règle. Personne ne veut jouer de la guitare comme les autres. Le musicien doit essayer de se connaître et de se faire connaître à travers son individualité créatrice. Pourra-t-on se contenter de "répéter" à l'infini les suites et les sonates de Bach ou *Les Quatre Saisons* d'Antonio Vivaldi? Il y a des musiciens qui aiment le faire, mais moi je suis pour la nouveauté, sinon ne j'aurais même pas envie de monter sur scène.

- Dans la musique traditionnelle iranienne, un grand nombre de musiciens croient fermement à une sorte d'expérience mystique et métaphysique au moment de l'exécution. Cela leur permettrait donc d'introduire de très grandes modifications dans les œuvres qu'ils interprètent, et cela principalement en solo.

L.A.: Je connais moi aussi cette expérience, et il m'est souvent arrivé d'introduire quelques changements techniques dans la manière de doigter un passage, sans jamais changer l'œuvre que j'interprète. Cependant, en fonction de l'ambiance de la salle et de mon état d'esprit, il m'arrive très naturellement de me donner une certaine liberté dans la manière de jouer un passage, sans en changer pour autant la structure principale.

- Il y a quelques années, le célèbre musicien iranien, Keyhan Kalhor, avait dit dans une interview qu'il cherchait quelque chose au-delà des sons et des rythmes. Cette quête mystique existe-t-elle aussi dans la musique occidentale?

L.A.: Certainement. Beaucoup de musiciens y croient. C'est une expérience que l'on connaît sur la scène, expérience très différente de ce que l'on vit au quotidien. En réalité, pour un musicien classique, c'est la motivation principale de monter et de remonter sur scène. Mais encore une fois, je précise qu'il ne faut pas l'assimiler à l'improvisation telle qu'on la définit souvent dans la musique traditionnelle iranienne.

- A votre avis, comment la guitare est-elle devenue un instrument de musique universel?

L.A.: L'art et l'endurance des grands guitaristes y ont joué un rôle décisif. Les plus grands guitaristes du monde voyagent régulièrement aux quatre coins de la planète pour donner des concerts. Ils réussissent donc à attirer de plus en plus l'attention du grand public. Par ailleurs, les spécificités de la guitare en ont fait un instrument très particulier. Quand le musicien tient sa guitare, il a le sentiment de n'avoir plus besoin de rien. Il peut même chanter tout seul avec sa guitare.

C'est pourquoi la guitare est tant aimée partout dans le monde.

- Les spécificités que vous avez attribuées à la guitare, existent également pour des instruments iraniens comme le târ et le sétâr. Pourquoi ces instruments ne sont-ils pas devenus aussi universels que la guitare?

L.A.: Il n'est pas impossible que ces instruments le deviennent! Il faut d'abord des musiciens très puissants capables de donner de très nombreux concerts de très grande qualité. En effet, les instruments de musique iraniens ont le potentiel de devenir des instruments universels. En outre, les musiciens iraniens doivent donner des concerts en solo pour faire connaître au public les capacités de leurs instruments.

- Effectivement, cela se produit régulièrement, car les grands maîtres de la musique iranienne se rendent souvent à l'étranger pour donner des concerts…

L.A.: Je crois que ces concerts sont donnés plutôt pour les Iraniens résidant à l'étranger que pour un public non iranien.

En fonction de l'ambiance de la salle et de mon état d'esprit, il m'arrive très naturellement de me donner une certaine liberté dans la manière de jouer un passage, sans en changer pour autant la structure principale.

Les instruments de musique iraniens ont le potentiel de devenir des instruments universels. En outre, les musiciens iraniens doivent donner des concerts en solo pour faire connaître au public les capacités de leurs instruments.

Un jour, lors d'un concert de guitare, j'ai joué du sétâr pendant quelques minutes. Après le concert, beaucoup de gens m'ont dit qu'ils souhaitaient apprendre à jouer de cet instrument. Je voudrais souligner pourtant que pour présenter des concerts de musique iranienne pour les étrangers, il faut être très prudent.

La musique iranienne est très puissante, mais nous n'avons pas fait le nécessaire pour la présenter au monde.

- Faut-il donc présenter les œuvres instrumentales pour faire mieux connaître les instruments de façon autonome?

L.A.: Exactement. La musique vocale sera naturellement accompagnée de paroles en persan. Par conséquent, elle vise essentiellement un public iranien et persanophone. Le public étranger ne connaît pas du tout la musique iranienne, il faut donc le laisser la savourer indépendamment du chant iranien.

- Pourra-t-on imaginer que les amateurs non iraniens tendent un jour à apprendre les instruments iraniens comme le târ?

L.A.: Un jour, lors d'un concert de guitare, j'ai joué du sétâr pendant quelques minutes. Après le concert, beaucoup de gens m'ont dit qu'ils souhaitaient apprendre à jouer de cet instrument. Je voudrais souligner pourtant que pour présenter des concerts de musique iranienne pour les étrangers, il faut être très prudent. Le concert doit être organisé de sorte que les passages iraniens et classiques s'entremêlent les uns aux autres, sinon on risquerait d'ennuyer les spectateurs.

- C'est exactement ce que vous faites, vous-même, en exécutant à l'intervalle les morceaux iraniens et les œuvres classiques…

L.A.: Oui. C'est très intéressant pour les spectateurs d'entendre d'un coup les quarts de ton que je joue en interprétant un morceau de musique iranienne, car ils ont l'habitude d'entendre les tons et les demi-tons. Mais pendant un concert, je ne joue qu'un seul morceau contenant des quarts de tons, car il ne faut ni exagérer ni abuser. En effet, la musique iranienne est très puissante, mais nous n'avons pas fait le nécessaire pour la présenter au monde. La musique iranienne n'a rien à envier à la musique occidentale, et elle a une plus longue histoire derrière elle. Chacun doit s'efforcer de jouer son rôle pour présenter la musique iranienne au monde. En ce qui me concerne, je contribue à cette tâche en mettant sur scène la musique iranienne avec ma guitare classique.

- Est-il vraiment possible de faire de la musique iranienne avec une guitare classique?

L.A.: C'est tout à fait faisable. Je viens juste de commencer à y travailler, mais il reste beaucoup à faire.

- Depuis quand vous êtes-vous familiarisée avec la musique iranienne?

L.A.: Je l'écoute depuis toujours. Dès mon enfance, j'écoutais de la musique iranienne. Même pendant mes trente années d'absence, je n'en ai pas perdu l'habitude. Quand j'étais petite, je rêvais de donner un concert au Hall Vahdat de Téhéran, rêve qui a été finalement exaucé il y a quelques années. Aujourd'hui, j'ai plus de temps à consacrer à la musique iranienne et j'essaie de lui rendre service avec mes moyens.

- S'agit-il à la fois de familiariser l'Occident avec la musique iranienne, et d'iraniser la guitare?

L.A.: Oui. Autrefois, j'interprétais les musiques du monde entier sauf la musique iranienne. J'en fais aujourd'hui, mais je n'ai pas encore assez d'expérience. J'y travaille et cela a fait du bruit aux Etats-

Unis où je suis souvent interviewée pour parler de la musique iranienne.

- Pourquoi vous intéressez-vous tant à la musique folklorique iranienne?

L.A.: Parce que, du point de vue esthétique, ces mélodies folkloriques sont très belles; et du point de vue technique, beaucoup d'entre elles sont dépourvues de quarts de ton, ce qui me permet de les adapter plus facilement à la guitare classique. Je m'efforce de les répéter souvent avec des adaptations bien variées.

- Connaissez-vous les "radifs", ces répertoires de la musique savante iranienne?

L.A.: Pas beaucoup. Les compositeurs avec qui je travaille écrivent des œuvres en Maqâm, Dastgâh, Avâz et Radif que j'interprète. Mais pour ce faire, je dois ajouter de nouvelles touches sur le manche de ma guitare pour indiquer la place des quarts de ton. Je réussis ainsi à faire jaillir de nouveaux sons de la guitare. C'est comme si l'on découvrait un nouveau monde!

- Il y a longtemps, les musiciens iraniens ont fait la même chose avec le violon et le piano. Mais n'oublions pas que l'attention excessive portée au violon a entraîné la négligence, voire l'oubli à l'égard du kamantcheh.

L.A.: Je reviens encore une fois sur le rôle des grands musiciens qui sont capables de familiariser le grand public avec les capacités d'un instrument, à l'échelle mondiale. Si le kamantcheh est aujourd'hui un instrument de musique bien connu et bien apprécié partout dans le monde, c'est à cause de l'action de M. Keyhan Kalhor. De nos jours, les grands musiciens sont des personnalités internationales et ils peuvent faire connaître les musiques des peuples les uns aux autres.

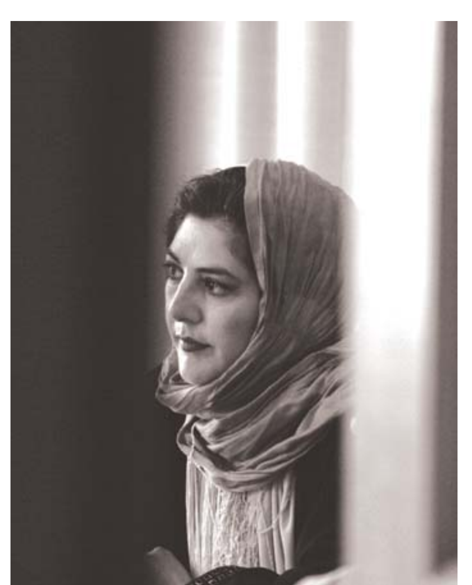
- Est-ce la mission que vous vous êtes fixée: réconcilier ou rapprocher les musiques iranienne et occidentale?

L.A.: La musique appartient à tous les hommes sur tous les continents. Je voyage partout dans le monde pour donner des concerts. Cela me donne le sentiment d'avoir une mission et une responsabilité internationales.

- Lisez-vous aussi de la poésie persane?

L.A.: Je lis les poèmes de Hâfez, Saadi et Ferdowsi. Je me souviens toujours des poèmes que j'avais appris par cœur quand j'étais petite. C'est peut-être cela qui m'a permis, plus tard, de jouer par cœur des morceaux de musique.

- Pourquoi n'utilisez-vous pas le


Lily Afshar

Si le kamantcheh est aujourd'hui un instrument de musique bien connu et bien apprécié partout dans le monde, c'est à cause de l'action de M. Keyhan Kalhor. De nos jours, les grands musiciens sont des personnalités internationales et ils peuvent faire connaître les musiques des peuples les uns aux autres.

En Iran, j'ai appris que dans le métier de musicien, il faut avoir la peau dure! En Occident, il est beaucoup plus facile d'organiser un concert. Parfois vous pouvez tout régler avec un simple email.

Dans mes cours de master en Iran, j'ai des élèves de différents niveaux. Mais malheureusement, ils partagent les mêmes problèmes de base, en ce qui concerne par exemple la façon de tenir la guitare, de s'asseoir ou de lire les notes.



Lily Afshar

chant iranien dans le programme de vos concerts?

L.A.: Dans la ville où j'habite, il n'y a pas de chanteur iranien. En outre, je voyage beaucoup et il m'est très difficile de me faire accompagner par une équipe. En fait, pour vous dire la vérité, je préfère travailler seule.

- Que pensez-vous de vos concerts en Iran?

L.A.: J'aime beaucoup donner des concerts en Iran. C'est un sentiment très agréable de familiariser mes compatriotes avec les nouveautés de la musique. Certes, il y a des difficultés, mais c'est mon manager qui s'en occupe. De toute façon, malgré toutes les difficultés, ça vaut bien le coup! En Iran, j'ai appris que dans le métier de musicien, il faut avoir la peau dure! En Occident, il est beaucoup plus facile d'organiser un concert. Parfois vous pouvez tout régler avec un simple email.

- Qu'en est-il des méthodes de formation musicale en Occident?

L.A.: Les méthodes sont parfaitement standardisées. Les professeurs sont bien qualifiés et leurs programmes sont parfaits, dès le début: comment tenir la guitare, comment s'asseoir, comment lire les notes… Ce sont peut-être des petits détails sans importance, mais ce sont les facteurs de base qui peuvent mettre un musicien professionnel sur le chemin de la réussite.

- Quelles sont les conditions requises pour devenir professeur de musique?

L.A.: Il doit avoir un diplôme universitaire. Je suis moi-même formatrice de formateurs de guitare.

- Il paraît que la situation est différente dans les instituts de musique en Iran…

L.A.: Dans mes cours de master en Iran, j'ai des élèves de différents niveaux. Mais malheureusement, ils partagent les mêmes problèmes de base, en ce qui concerne par exemple la façon de tenir la guitare, de s'asseoir ou de lire les notes. Ce sont les professeurs qui doivent les observer et corriger ces erreurs, une fois pour toutes.

- Il paraît que vous avez préparé une nouvelle méthode d'enseignement de la guitare…

L.A.: Oui. Il s'agit des deux volumes de la "Méthode de guitare" pour les trois niveaux débutant, intermédiaire et avancé. Ce livre sera bientôt publié par les éditions Mahour. J'ai aussi écrit un livre de notes qui sera publié par la maison d'édition Pargar.

- Quelle est la particularité de votre

nouvelle "Méthode de guitare"?

L.A.: J'ai écrit ce livre exclusivement pour les Iraniens. L'expérience de ces dernières années m'a permis d'identifier les problèmes communs de la plupart des élèves iraniens.

- Avez-vous d'autres projets de livre?

L.A.: Oui, j'ai écrit une série de livres sur les notes en sept volumes dont le premier sera publié le mois prochain.

- Connaissez-vous la situation de la formation musicale dans les universités iraniennes?

L.A.: Non, j'ai été invitée une fois par un centre universitaire, mais finalement, ils ne m'ont même pas payé la somme infime qu'ils avaient promise! Non, je ne connais pas la situation des universités iraniennes, mais j'ai un ou deux élèves qui étudient la musique à l'université.

- Croyez-vous que si vous étire restée en Iran, vous auriez la place que vous avez obtenu aujourd'hui dans la musique classique?

L.A.: En Iran, j'avais la chance d'avoir un très bon professeur, M. Afrassiabi, qui m'a vraiment beaucoup aidée. Quand je suis partie pour les Etats-Unis, je répétais dix heures par jour. J'ai réussi à devenir la meilleure étudiante de mon université, après un an. J'ai toujours voulu être la première. Là-bas, la rivalité est intense! Il faut être toujours présent sur la scène, sinon on sera vite oublié!

- Dans le domaine de la formation musicale, certains professeurs croient en l'intuition et les méthodes quasi-mystiques. Or, la musique est une science et les étudiants doivent apprendre par exemple l'histoire de la musique mondiale…

L.A.: Il faut ensuite qu'ils apprennent à analyser l'harmonie des grandes oeuvres de l'histoire de la musique. Mes élèves iraniens souhaitent souvent laisser tout à leur sensibilité intuitive… Je ne suis pas pour cette méthode.

- Avez-vous des projets de coopération avec des musiciens iraniens?

L.A.: L'année dernière, lors du festival Fadjr, j'ai proposé aux Kamkar un projet de travail commun, car j'aime bien travailler en orchestre. Ce serait peut-être trop ambitieux de le dire, mais pour vous dire la vérité, je sais qu'en Iran, des guitaristes comme moi, il n'y en a pas deux! De toute façon, je suis là! Si on me le propose, je suis bien prête à travailler avec des musiciens iraniens. ■

Mes élèves iraniens souhaitent souvent laisser tout à leur sensibilité intuitive… Je ne suis pas pour cette méthode.

Si on me le propose, je suis bien prête à travailler avec des musiciens iraniens.

Entretien exclusif avec
Wislawa Szymborska
Lauréate du prix Nobel de littérature en 1996

Réalisé par Saïd KAMALI DEHGHAN

Traduit par
Babak ERSHADI

Il y aurait apparemment autant de raisons aujourd'hui pour que l'on considère les pays de l'Europe en tant qu'entité unique; et leurs populations comme aspirant quasi-unanimement à former désormais une seule et grande nation. Cependant, chaque peuple semble préserver ses propres caractéristiques; ses artistes et penseurs révélant les différents aspects de leurs identité culturelle puisant ses sources dans les valeurs nationales.

En ce qui concerne la Pologne, les artistes et les écrivains polonais ont, à juste titre, la réputation, plus que leurs autres collègues européens, de nourrir leur travail d'un esprit d'individualité de l'être pensant, de leur moi. Ce facteur d'originalité constitue, en fait, l'élément d'identification de plusieurs grands artistes et écrivains polonais de notre temps: le grand cinéaste Krzysztof Kieslowski avec sa trilogie des Trois couleurs: *Bleu*, *Blanc*, *Rouge*; le compositeur Zbigniew Preisner qui a écrit la musique de la plupart des films de Kieslowski; le cinéaste Roman Polanski avec son film culte *Rosemary's Baby*; l'écrivain et journaliste, Ryszard Kapuściński auteur d'un livre remarquable intitulé L'Empereur; et enfin la poétesse Wislawa Szymborska, lauréate du prix Nobel de la littérature en 1996.

Bien que leur "individualité d'artiste" les rende si nettement différents les uns des autres, il faut admettre que ces artistes et auteurs polonais partagent tous un point commun: esprit d'être différent! Dans *Bleu* de Kieslowski, il y a une scène remarquable et inoubliable où l'actrice Juliette Binoche pose sa main, d'un geste inconscient, sur le clavier d'un piano et joue quelques petites notes. Le compositeur Preisner a écrit pour cette scène une toute petite musique faite de quelques simples noires et croches. Ces notes isolées, jouées d'une main maladroite sur le clavier d'un piano, portent en elles un mystère profond: c'est exactement la même impression profonde que crée la lecture des poèmes de Wislawa Szymborska.

Biographie

Wislawa Szymborska est née le 2 juillet 1923 près de Poznan, en Pologne. Il y a pourtant une petite polémique concernant le lieu de naissance de la poétesse: selon certains, Wislawa serait née, il y a 85 ans, à Kornik; cependant, selon sa carte de naissance, son lieu de naissance serait la ville de Bnin. La poétesse lauréate du prix Nobel de littérature en 1996 n'y voit néanmoins pas une grande différence; dans ses poèmes, elle se présente comme "née dans le monde". En 1931, sa famille déménage à Cracovie où elle fera ses études. Après le début de la Seconde Guerre mondiale en 1939, Wislawa poursuit ses études dans les établissements que l'on appelait à l'époque "écoles souterraines", pour ensuite trouver un emploi dans le domaine ferroviaire.

C'est pendant cette même période tourmentée qu'elle s'intéresse sérieusement à la poésie, bien qu'elle compose des poèmes dès son enfance. Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, Wislawa Szymborska adhère au Parti ouvrir unifié de Pologne (parti communiste). Elle s'en éloigne au cours des années 1950 en fréquentant certains milieux dissidents, comme ceux de la revue *Kultura*, éditée à Paris. Elle quitte finalement le parti en 1966.

A partir de 1945, Wislawa Szymborska commence à étudier la langue et la littérature polonaises. A l'Université de Cracovie, elle étudie également la sociologie. C'est également à l'université qu'elle découvre les œuvres d'un poète contemporain Czeslaw Milosz, qui obtiendra plut tard le prix Nobel de littérature en 1980. Sous l'influence de Milosz, Wislawa fait publier, pour la première fois, certains de ses poèmes dans des journaux et magazines locaux.



Wislawa Szymborska

Ordfront.se

Pendant cette période, elle a par ailleurs traduit en polonais de nombreux ouvrages français de l'époque baroque, en particulier des extraits d'Agrippa d'Aubigné (1552-1630). Certains critiques littéraires polonais considèrent les poèmes traduits par Wislawa Szymborska comme de véritables "chefs-d'œuvre".

Les deux premiers recueils de Wislawa, publiés dans les années 1950, sont d'inspiration communiste: *Pourquoi nous vivons* a été publié en 1952. Dans ce recueil, la poétesse exprime son admiration pour le communisme et le stalinisme. Au fur et à mesure, elle s'éloigne de l'idéologie du parti au pouvoir et ses poèmes deviennent de plus en plus personnels.

Il y a douze ans, l'Académie suédoise a décerné le prix Nobel de littérature à Wislawa Szymborska alors qu'elle n'avait publié jusqu'alors que quelques deux cents poèmes. Ce choix a été considéré par les critiques littéraires comme l'une des décisions les moins politiques de l'Académie suédoise durant ces 20

Le prix Nobel a été décerné à Wislawa pour couronner "une poésie qui, avec une précision ironique, permet au contexte historique et biologique de se manifester en fragments de vérité humaine".

dernières années. Selon la motivation exprimée par l'Académie de Suède, le prix Nobel a été décerné à Wislawa pour couronner "une poésie qui, avec une précision ironique, permet au contexte historique et biologique de se manifester en fragments de vérité humaine".

* * *

Il y a neuf mois, j'ai demandé à M. Michal Rusinak, assistant de Mme Szymborska de la convaincre d'accorder une interview à un journal iranien. Je savais d'avance que la tâche serait difficile pour ne pas dire carrément impossible. M. Rusinak m'a répondu: "N'y pensez pas trop. Vous savez que Mme Szymborska n'aime pas du tout les interviews." Il a donné ensuite des précisions pour me dissuader complètement: "Elle est partie en vacances. Ça va durer au moins trois mois. Dans la région montagneuse où elle se trouve, il n'y a même pas de téléphone." Puis, au vu de mon insistance, il me dit finalement: "Si vous y tenez vraiment, appelez-moi dans trois mois pour que je la mette au courant".

Il y a douze ans, l'Académie suédoise a décerné le prix Nobel de littérature à Wislawa Szymborska alors qu'elle n'avait publié jusqu'alors que quelques deux cents poèmes. Ce choix a été considéré par les critiques littéraires comme l'une des décisions les moins politiques de l'Académie suédoise durant ces 20 dernières années.

Les interviews que Wislawa Szymborska a accordées à la presse sont si peu nombreuses que l'on peut les compter sur les doigts d'une main. Dans l'une des rares interviews qu'elle avait accordée au quotidien britannique *The Guardian*, Wislawa Szymborska a dit: "*Je ne comprends pas comment les gens pourraient s'intéresser à mes interviews. Depuis plusieurs années, je répète sans cesse ces quatre mots: "Je ne sais pas". A mon âge, on attend de moi d'avoir toutes les réponses, mais en réalité c'est justement à cet âge que j'ai réalisé que je savais si peu de choses. Je suis persuadée donc que la plupart des scandales et des malheurs de l'humanité est l'œuvre de ceux qui croient savoir.*"

Après trois mois, j'ai téléphoné de nouveau à l'assistant de Mme Szymborska pour renouveler ma demande. Wislawa Szymborska avait accepté ma demande d'interview à deux conditions: primo, son assistant devait jouer le rôle d'interprète puisqu'elle ne parle pas anglais; secundo, elle s'arrogeait le droit de ne pas répondre à certaines questions.

Mme Szymborska est une vieille dame âgée de 85 ans, tendre et souriante. Elle voyage peu et elle est d'un naturel discret et effacé, voire timide. Elle est peut-être comme son célèbre poème *"Oignon"*: un phénomène "sans pareil", un être qui "n'est que lui-même". La première question que je voulais lui poser était de savoir pourquoi elle avait accepté d'accorder cette interview. Pour formuler ma question, j'ai repris la forme des vers de son poème intitulé "*Possibilités*": "*Je préfère Dickens à Dostoïevski. Je préfère l'absurdité d'écrire des poèmes à l'absurdité de ne pas écrire des poèmes*".

Je lui ai donc demandé: "Pourquoi avez-vous préféré accorder une interview à un journal iranien à ne pas accorder une interview à un journal iranien?"

"*Vous avez raison. Il est vraiment difficile de me convaincre d'accepter des interviews, car je sais d'avance que je vais décevoir les lecteurs. Je n'aime pas juger la littérature en général et mes propres poèmes en particulier. Je n'aime pas non plus parler de ma vie privée. En ce qui concerne votre interview, je crois que c'est encore plus compliqué car vous allez la publier dans une langue que je ne connais pas, et dans un pays que je n'ai jamais visité. Je connais si peu votre pays, son histoire et sa littérature. Je crois donc que je vais encore une fois décevoir les lecteurs de cette interview,*

mais de toute façon je n'ai pas pu résister à la tentation."

Pendant de longues années, Wislawa Szymborska a essayé de dire "*Je ne sais pas*". Elle veut peut-être donner à entendre sans le dire expressément que si elle a quelque chose à dire, elle le dirait dans ses poèmes. Après avoir obtenu le prix Nobel, elle avait dit au journaliste de la télévision polonaise: "*Nous parlons trop, sans doute, peut-être beaucoup trop de la "parole". Tout le monde parle. Tout le monde croit avoir vraiment quelque chose à dire. Moi, je ne suis pas vraiment bavarde. Chaque siècle, il n'y a que deux ou trois occasions où il y a vraiment "quelque chose à dire*". *Avant de dire tout de suite mon opinion, je préfère penser un ou deux jours. J'aimerais donc que ce que je dis mérite un ou deux jours de réflexion de mon interlocuteur.*"

Faisant allusion à la grande qualité de ses traductions en polonais de nombreux ouvrages français, je lui ai dit que contrairement à l'idée reçue selon laquelle la poésie serait intraduisible, ses poèmes étaient très bien traduits en persan. Alors, Wislawa Szymborska m'a confié: "*A mon avis, les sentiments, les curiosités et les réactions de tous les hommes à l'égard des sentiments fondamentaux comme la joie et le chagrin sont identiques. Dans mes poèmes, je me suis largement servie de ces sentiments partagés.*"

Wislawa Szymborska a écrit dans *Rimes pour les grands enfants* (2003) que "tout est politique", cependant son œuvre littéraire n'est pas du tout politisée. Quand je lui ai parlé du communiqué de l'Académie suédoise au sujet du caractère apolitique de sa poésie, elle a réagi en ces termes: "*Cela ne me concerne guère. Il faut en demander l'explication à l'Académie de Suède, pas à moi! Le prix Nobel n'a pas du tout changé ma vie. Tu y crois ou pas, mais pendant toute ma vie, je n'avais jamais pensé au prix Nobel. La pire erreur qui puisse être commise par un écrivain est d'attendre d'être couronné par un prix littéraire.*"

Après Henryk Sienkiewicz (1905), Waldyslaw Stanislaw Reymont (1920) et Czeslaw Milosz (1980), Mme Szymborska est le quatrième écrivain polonais à se voir décerner le prix Nobel. Cependant, elle a plutôt l'air d'en être dérangée: "*Pendant toute ma vie, j'ai voulu rester moi-même, mais aujourd'hui on veut faire de moi "une personnalité". Mes instincts me disent pourtant que cela s'avère dangereux. Moi, j'ai confiance en mes instincts. Je reçois tous les jours des lettres d'invitation de cérémonies sociales, culturelles ou politiques. On me demande d'être l'organisatrice de telle ou telle manifestation. Si j'accepte, je serai obligée d'en organiser d'autres. Et croyez-moi, j'ai peur d'être amenée à organiser aujourd'hui un rassemblement contre la manifestation que j'avais animée hier!*"

Wislawa Szymborska n'est pas un écrivain prolifique. Elle écrit peu mais bien. Elle l'explique elle-même comme un effort, en toute conscience, pour ne pas devenir un "mauvais poète": "*Je me bats pour ne pas devenir un mauvais poètes dont les poèmes sont bourrés de mots!*"

Jusqu'à aujourd'hui, Szymborska n'a publié que près de 250 poèmes. Selon le critique littéraire polonais Julian Rogozinski, la raison en est qu'elle est elle-même le plus sévère critique de ses œuvres. Elle écrit donc peu mais tous ses poèmes sont d'importants ouvrages. De ce point de vue, les critiques littéraires l'ont comparée à son compatriote, le grand compositeur Frédéric Chopin (1810-1849) dont les œuvres musicales peu nombreuses étaient toutes des chefs-

"Nous parlons trop, sans doute, peut-être beaucoup trop de la "parole". Tout le monde parle. Tout le monde croit avoir vraiment quelque chose à dire. Moi, je ne suis pas vraiment bavarde. Chaque siècle, il n'y a que deux ou trois occasions où il y a vraiment "quelque chose à dire".

d'œuvre. "*Dans mon bureau j'ai une grande poubelle qui est toujours remplie de papier. Chaque matin, je lis et je relis les poèmes que j'ai écrits la veille. Rares sont les textes qui survivent à cet examen quotidien, et la plupart de ces bouts de papier finissent par disparaître dans la poubelle.*"

Wislawa Szymborska est une poétesse qui ne souhaite pas être connue mais lue, d'où la simplicité de son langage qui ne tombe jamais dans le piège du simplisme. Elle écrit une poésie légère, quotidienne et pleine d'émotion, plongeant ses racines dans les souvenirs de l'enfance, dans les petits événements du quotidien, dans les grands drames anodins de la vie moderne. Tous les Polonais, de tous les âges, connaissent par cœur son poème intitulé "*Un chat dans un appartenant vide*". Lorsque je lui demande sur sa façon d'écrire, elle me répond: "*Il n'y a pas de mystère dans le sens mystique du terme. Je suis un être vivant comme tout le monde, n'est-ce pas? Je vois, j'entends, et j'ai mes sentiments et mes réactions face aux phénomènes extérieurs. Si quelque chose me gêne, je l'écris. C'est le seul mystère de ma poésie.*"

La poésie de Wislawa Szymborska est aussi l'expression du "doute". Dans "*L'amour au premier regard*" (Chanson du film *Rouge* de Krzysztof Kieslowski, dont la musique avait été composée par Zbigniew Preisner), Wislawa Szymborska parle de la beauté de la confiance qui s'établit entre les amoureux, mais affirme que la plus grande beauté de l'amour provient du "doute". Quand je lui parle du scepticisme qui caractérise la plupart de ses poèmes, elle me répond: "*Quand j'étais jeune, j'étais sûre de tout. Ce sentiment provenait évidemment du manque d'expériences et de connaissances. Heureusement, avec le temps et l'âge, je suis devenue plus intelligente et j'ai compris que personne ne peut jamais être sûr de tout. Il faut un très long temps de réflexion et beaucoup d'expériences pour que l'on puisse oser dire que l'on "sait" ou que l'on peut "juger" quelqu'un ou quelque chose.*"

J'ai demandé ensuite à Wislawa Szymborska de définir la bonne poésie, elle s'est exprimée ainsi: "*A mon avis, dans un bon poème, chaque mot se trouve à sa juste place sans que l'on puisse les substituer par d'autres mots.*"

Mme Szymborska n'a pas voulu répondre à la question que je lui ai posée sur le sentimentalisme dont certains critiques l'ont accusée. Je reproduis donc ici la réponse qu'elle avait donnée à la même question lors de son interview avec le quotidien français *Le Figaro*: "*Ecrire un poème est un combat. Les sentiments proviennent du fond de l'être d'un poète. Mais il doit les combattre. Si le poète se laisse dominer par ses sentiments, il finira par dire: Je t'aime! Ne t'en va pas! Ne me quitte pas! Qu'est-ce que vais devenir sans toi? Oh, dans quel mauvais pays je vis! Comme je suis malheureux!*"

Wislawa est une femme imperturbable. Elle ne répond pas à la question que je lui ai posée sur son premier amour, mais lorsque je lui dis que dans l'un de ses poèmes, elle avait affirmé préférer l'amitié pour les gens au lieu de l'amour pour eux, elle dit: "*Oui, je sais à quel poème vous faites allusion. "Podziekowanie"* [Je vous remercie]. *Je ne voulais pas dire dans ce poème que l'amitié est supérieure à l'amour. J'ai essayé seulement de parler de deux choses différentes. L'amour est évidemment plus difficile et plus exigeant.*"

Et lorsque je lui demande de me parler de ses

POP/wislawa duze



Wislawa Szymborska

inquiétudes et de ses angoisses, elle répond: "*Pendant toute ma vie, j'ai essayé de parler dans mes poèmes de ces inquiétudes et angoisses: la guerre, la violence, la haine, la bêtise, le terrorisme et la torture dans la description d'un monde composé d'horreurs et de souffrances.*"

Wislawa, qui ne répond aux questions qu'on lui pose qu'en une ou deux phrases, et qui ne perd presque jamais son calme et son sang-froid, eut l'air complètement bouleversée lorsque je lui ai demandé si elle était d'accord avec le fait que le temps de la poésie était révolu et que nous vivions l'ère de la littérature romanesque:

- *La poésie ne meurt jamais. Il y a toujours des choses que nous ne pouvons exprimer qu'en poésie. Je vous donne raison quand vous dites que la poésie n'est plus lue autant qu'autrefois, et que la poésie n'est plus comme dans le passé une source d'inspiration des sciences, du droit, et même des réflexions philosophiques. Aujourd'hui, ces thèmes-là ne s'expriment qu'en une prose spécialisée. Mais je vous le répète: la poésie est toujours vivante. Elle est irremplaçable. Mais puisque vous avez parlé du roman, je tiens à vous dire que la vraie catastrophe a eu lieu exactement dans le domaine de la littérature romanesque. Il n'y a plus de chefs-d'œuvre comme ceux du XIXe et du début du XXe siècle. Que s'est-il passé? Des dizaines de milliers de romans ont été écrits à travers le monde, dans ce que vous avez appelé l'ère du roman, mais la valeur littéraire de ces productions romanesques n'est pas du tout comparable aux grands romans d'autrefois, d'autant plus que les romans superficiels se lisent avec négligence et sont vite jetés aux oubliettes. Pourtant, il y a de temps en temps des romans importants, mais la littérature romanesque peut-elle vraiment tenir le coup dans cette rivalité cruelle avec le cinéma et la télévision?*"

Et enfin, quelle est l'utopie de Wislawa Szymborska, celle qui "*préfère le cinéma*" et qui s'inquiète de ce que "*rien n'arrive deux fois*", celle qui aime l'oignon parce qu'il est complètement identique à ce qu'il est? Elle me répond: "*A mon avis, toutes les utopies et tous les paradis terrestres n'existent que sur le papier.*"

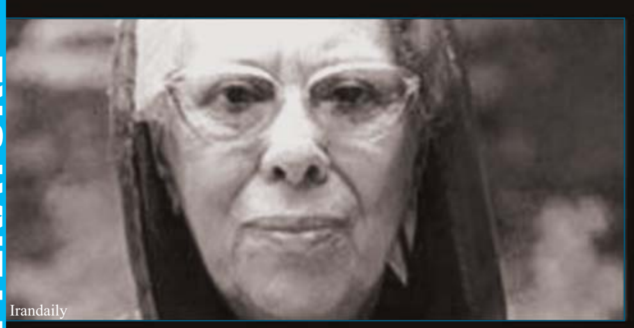
Oignon

L'oignon c'est pas pareil.
Il n'a pas d'intestins.
L'oignon n'est que lui-même
foncièrement oignonien.
Oignonesque dehors,
oignoniste jusqu'au coeur,
il peut se regarder,
notre oignon, sans frayeur.
Nous: étranges et sauvages
à peine de peau couverts,
enfer tout enfermé,
anatomie ardente,
et l'oignon n'est qu'oignon,
sans serpentins viscères.
Nudité multitude,
toute en et caetera.
Entité souveraine
et chef-d'oeuvre fini.
L'un mène toujours à l'autre
le grand au plus petit,
celui-ci au prochain
et puis à l'ultérieur.
C'est une fugue concentrique
L'écho plié en choeur.
L'oignon, ça s'applaudit:
le plus beau ventre sur terre
s'enveloppant lui-même
d'auréoles altières.
En nous: nerfs, graisses et veines
mucus et sécrétions.
On nous a refusé
l'abrutie perfection.

in Grand Nombre (Wielka liczba), 1976,
traduction Piotr Kaminski

La poésie, mais qu'est donc la poésie?
Plus d'une réponse brûlante a déjà été donnée.
Et moi je n'en sais rien.
Je n'en sais rien et je m'y accroche
comme à une rampe de salut.

Extrait de " *La fin et le commencement* " (1993)



Simine Dâneshvar

Simine Dâneshvar

La première grande femme écrivaine iranienne (2ème partie)

Samira FAKHARIYAN

En juin 1991, *Choice magazine* écrit: " *Le roman de Simine Dâneshvar est un des nombreux romans iraniens dont les traductions sont actuellement disponibles en anglais et qui méritent d'avoir une place dans les bibliothèques publiques et universitaires [...].* Savuchune *est important pour plusieurs raisons. C'est le roman le plus vendu, jusqu'à maintenant, en Iran et le premier roman publié par une femme écrivain. Ainsi, c'est l'une des douzaines, ou même moins, de fictions iraniennes qui mettent en scène un protagoniste féminin vu selon une perspective féminine. Son protagoniste incarne les traits, l'introspection et les dilemmes de beaucoup de femmes iraniennes et cela signifie que* Savuchune *peut servir d'angle d'approche d'une certaine pièce de la culture iranienne qui n'est guère visitée ou décrite avec précision.* "

Savuchune, publié en Iran en 1969, est le point culminant de l'œuvre littéraire de madame Dâneshvar. C'est avec ce chef-d'œuvre qu'elle s'est fait officiellement connaître comme l'un des grands écrivains de la littérature moderne persane. D'ailleurs, "*pour les lecteurs occidentaux également, ce roman est un exemple éminent de la littérature romanesque contemporaine de l'Iran et offre un éclairage unique sur la vie privée et intérieure d'une famille iranienne*".[1] Dans *Savuchune*, Dâneshvar intègre les activités sociales, les coutumes traditionnelles et les croyances des Iraniens, tout en créant une histoire magnifiquement racontée. Cette histoire très dense est aussi une forte critique des effets désagréables de l'Occupation … .

Ce roman, un des plus importants best-sellers iraniens, a été réédité une quinzaine de fois en Iran et traduit en plusieurs langues. *Savuchune* est dédié à Jalâl Al-e Ahmad, mari de Dâneshvar, dont la mort, quelques mois avant la publication de ce roman, affecta profondément la romancière. Elle dédicace ainsi son roman: "En souvenir de l'ami qui était la splendeur (Jalâl en persan) de ma vie."

L'histoire de *Savuchune* se passe dans la région de Fârs, à Chiraz, lors de la seconde guerre mondiale et l'occupation de l'Iran par les Alliés. Elle met en scène la vie de Zari, femme conformiste, dont le mari, Youssef, est un des grands propriétaires fonciers de la région. Celui-ci est un homme juste et libéral et ne peut supporter l'injustice et le malheur de ses paysans et des hommes qui dépendent de lui. Il repousse l'offre d'achat que lui fait l'armée d'occupation pour la récolte de l'année et ce refus met en branle une chaîne

d'événements qui mènent à la fin tragique de l'histoire.

Le roman débute avec la cérémonie de mariage de la fille du gouverneur. Parmi les invités, on reconnaît la plupart des personnages principaux du roman : Zari, Youssef, M. Zinger, Abol Ghâssem Khân, Mac Mahon, Ezzat-o doleh,…

Au-delà de la souffrance de la société de Chiraz de l'époque, au-delà de la famine et des maladies qui affligent l'ensemble de l'Iran et de la dureté de l'occupation prolongée de deux grandes armées, c'est surtout Youssef et son entourage proche que l'on voit. Le temps du roman est également celui du choix à faire. Youssef et son frère se découvrent des avis politiques totalement divergents. Youssef, le cadet, s'oppose à l'occupation et vilipende les collaborateurs. Mais son frère Khân, homme politique ambitieux, coopère officiellement avec les forces d'occupation britannique au niveau local, niveau qui, sans lui, ne pourrait être contrôlé par les Anglais. Bien que le livre n'implique jamais directement le gouvernement du Shah, il pose certainement des questions sur la domination et l'influence des grandes puissances occidentales sur l'Iran au cours de cette période.

Dans les derniers chapitres du livre, Youssef qui a conservé intact son refus des compromis malgré tous les avertissements, et s'est transformé sans le vouloir en un symbole de résistance, est tué par un coup de feu anonyme. La mort de Youssef émonde l'existence de Zari de ses doutes et change sa vision de la vie. Le voyage intérieur de Zari aboutit enfin à la connaissance. Elle, qui, tout au long du roman, tente de se tenir à l'écart des souffrances du peuple, se retrouve au centre des événements.

La dernière scène du roman est celle de l'enterrement de Youssef, procession qui est sur le point de se transformer en une manifestation de masse. Finalement, les troupes gouvernementales dispersent les manifestants et réduisent la procession funèbre à Khân et à Zari. Youssef est enterré à la nuit. Le livre se termine par un poème de Mac Mahon, envoyé à Zari en guise de condoléances; il s'agit d'un poème à la louange de l'indépendance et de la liberté :

"*Ne pleure pas ma sœur. Un arbre poussera chez toi et des arbres dans ta ville et de nombreux arbres dans ton pays.*

Et le vent transmettra le message de chaque arbre à l'autre et les arbres demanderont au vent: en chemin, n'as-tu pas vu l'aube?!"[2]

Savuchune doit une grande part de sa réussite à la véracité de ses personnages; habilement créés, ils jouent bien leurs rôles et narrent aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur. Ils sont sincères, concrets et paraissent réels. Beaucoup des personnages de Dâneshvar lui ont été inspirés par son entourage et ses parents: "*La plupart de mes histoires sont empruntées à mon enfance, mon adolescence et à ma jeunesse; c'est-à-dire empruntées aux souvenirs que j'ai de ces époques(…). Par exemple, je me suis inspiré pour le docteur Abdollah Khân de mon père. Il n'est pas très présent dans l'œuvre mais c'est bien de mon père que j'ai pris ses traits. Et puisque mon père était médecin et qu'il devait aller au chevet des malades, nous avions des chevaux; et l'on voit nos palefreniers dans Savuchune…*".

Les deux personnages les plus importants du roman sont Zari et Youssef. On pourrait dire que Zari est une représentation vague de Simine elle-

Savuchune*, publié en Iran en 1969, est le point culminant de l'œuvre littéraire de madame Dâneshvar. C'est avec ce chef-d'œuvre qu'elle s'est fait officiellement connaître comme l'un des grands écrivains de la littérature moderne persane.*

même et que Youssef est inspiré du personnage d'Al-e Ahmad, l'homme audacieux dont la hardiesse et la franchise sont exemplaires. Selon Golshiri, "*Youssef est un mélange d'Al-e Ahmad et d'un personnage imaginaire; c'est ce qu'on peut observer dans la personnalité contradictoire de Youssef, de même que dans son langage semblable à celui d'Al-e Ahmad.*"[3]

Le titre du roman lui-même fait référence à un ancien rituel de deuil dans laquelle les participants déplorent la trahison et la mort de Siâvash, un héros mythologique perse, mort injustement. Tout comme le héros Siâvash passa l'épreuve du feu de vérité, Youssef, Zari et leur pays doivent passer par une telle épreuve. Tout comme Siâvash a été trahi et tué par des étrangers, les ressources de l'Iran sont littéralement pillées par les étrangers. Ainsi, Youssouf est une réincarnation de Siâvash, comme il l'est également de Jalal Al-e Ahmad. Youssef, comme Jalal, critique avec virulence deux groupes: les étrangers et leur influence en Iran, qu'il dissèque et critique dans son ouvrage *De l'Occident*, les intellectuels occidentalisés et les agents iraniens des étrangers à propos desquels il rédige *Collaborations et trahisons des intellectuels*. D'ailleurs, on dirait que la fin du roman incarne la perspective idéale qu'Al-e Ahmad présentait dans son œuvre, c'est-à-dire l'unification du traditionalisme et des mouvements intellectuels.

Dâneshvar est très habile dans sa création des personnages féminins, surtout des femmes ordinaires. Les personnages féminins de *Savuchune* sont ainsi très riches et variés. "*Toutes les femmes de Savuchune, même les figures négatives comme Ezzat-o doleh représentent, chacune d'une certaine manière, les différents aspects du malheur, de l'esprit de sacrifice et de la tolérance, (...) de la femme iranienne.*"[4] Dans *Savuchune*, les événements sont vus et narrés selon la perspective de Zari, l'héroïne principale du roman. Et c'est la présence de l'écrivain que l'on devine se profiler derrière l'héroïne. Selon Golshiri, cette œuvre "*montre l'opposition de la subjectivité de Zari et du monde extérieur, l'opposition entre le passé et les appartenances personnelles, le chez soi et l'extérieur, présent au-delà de ce domaine, et qui s'infiltre peu à peu dans les préoccupations de Zari.*"

Zari est une femme qui tente de toutes ses forces de maintenir le calme dans sa maison et sa famille, malgré la situation troublée de la société, mais les sombres réalités de l'époque s'infiltrent aussi chez elle et défont son travail. "*Zari, la protagoniste la plus concrète du roman, est présente tout au long de l'histoire et narre les événements selon leur ordre chronologique. Elle voit et entend tout, et subit des influences qui transforme rapidement sa personnalité.*" Ainsi, elle devient une femme consciente des réalités sociales et de la nécessité de l'engagement, qui complète son rôle traditionnellement prescrit d'épouse et de mère charitable. A la fin du roman Zari incarnera Youssef.

"*Le roman* Savuchune *annonce une nouvelle ère dans l'histoire du roman iranien. Dâneshvar présente dans cet ouvrage intéressant une image intérieure et artistique des évolutions de la région de Fars durant la Seconde Guerre mondiale, dans un style poétique, subtil et fort. Les personnages sont décrits avec un grand pouvoir d'observation.*"[5]

"Savuchune *est un mélange d'idéal et de réalité, d'hier et d'aujourd'hui, et c'est cela qui fait planer sur tout le récit cet*

"*Le roman* Savuchune *annonce une nouvelle ère dans l'histoire du roman iranien. Dâneshvar présente dans cet ouvrage intéressant une image intérieure et artistique des évolutions de la région de Fars durant la Seconde Guerre mondiale, dans un style poétique, subtil et fort. Les personnages sont décrits avec un grand pouvoir d'observation*".

air de mystère propre à la mythologie. Pour certains critiques, Savuchune *est un roman sociologique, pour d'autres, il s'agit d'un roman historique ou même politique; on peut donc dire qu'il s'agit d'un roman engagé qui est pourtant une œuvre littéraire, et cela tient à ce que cet ouvrage réussit à conserver une cohérence logique tout à fait réaliste et une harmonie générale qui produit un résultat unique."*[6]

Golshiri considère *Savuchune* comme un roman symbolique et politique construit sur deux niveaux; "*La couche supérieure du récit, la couche visible comprend les événements auxquels sont confrontés Zari et à sa famille, lors de la première moitié de l'année 1322 (1943)... Zari, en Iran, essaie de se protéger du trouble, de la maladie, de la famine et de la mort [mais] ce qu'elle tente d'éviter finit par l'atteindre. A partir de cette courte explication, on peut cerner la symbolique de Savuchune; la maison représente l'Iran et Zari représente la femme en général ... Youssef est le délégué de la classe intellectuelle... et ce qui est arrivé à cette maison et à cette famille est en fait arrivé au pays.*"[7]

Et enfin pour finir, on peut dire que "Savuchune *est à bon droit* ***un roman contemporain****. Il est contemporain parce que la narration n'a pas la prolixité des romans tels que* Le mari de madame Ahou (Shohar-e Ahou Khânoom) *ou* Kaleïdar *ou* La place vide de Soloutch, *(*Jay-e khali-e Solouch*). C'est un roman, ce qui veut dire qu'il appartient aux mondes de l'imaginaire et de la création, et qu'en conséquence, il ne se limite pas à la simple description de réalités conventionnelles, telle qu'elle fut pratiquée par les écrivains iraniens de ces années-là. Tertio, c'est un roman contemporain parce qu'il transcrit l'expérience honnête et intérieure d'une période historique du point de vue original d'une femme ordinaire, et qu'il est le fruit d'un travail d'écriture juste et minutieux. Et plus important que cela, Savuchune possède une structure en elle-même indépendante, et sa critique consisterait dans la découverte et la compréhension de cette structure.*"[8]...

Pour certains critiques, Savuchune *est un roman sociologique, pour d'autres, il s'agit d'un roman historique ou même politique; on peut donc dire qu'il s'agit d'un roman engagé qui est pourtant une œuvre littéraire, et cela tient à ce que cet ouvrage réussit à conserver une cohérence logique tout à fait réaliste et une harmonie générale qui produit un résultat unique".*

---

1. DEHBASHI, Ali, *Bar sahel-e jazireh sargardani*, (Jachn nameh Dr. Simine Danechvar), Téhéran, Editions Sokhan, 1383, p. 452.
2. DANESHVAR, Simine, *Savuchune*, édition Kharazmi, quinzième édition, 1380, p. 304.
3. GOLSHIRI, Houchang, *Djedal-e naghch ba naghach dar assar-e Simine Dâneshvar*, Téhéran, Niloufar, première édition, 1376 ; p. 112.
4. MIRABEDINI, Hassan, *Sad sal dastan nevisi iran*, volume 3 et 4, édition Cheshmeh, 1386, p. 476.
5. MIRABEDINI, Hassan, Ibid, p. 473, 474.
6. GHOLAMI, Teymour, *Sima-ye Simine ahl-e qalam*, revue Roshd, 17e année, n°66, 1382.
7. GOLSHIRI, Houshang, la revue *Mofide*, mois de Khordad, p.383.
8. GOLSHIRI, Houshang, *Djedal-e naghch ba naghach dar assar-e Simine Dâneshvar*, Téhéran, Niloufar, première édition, 1376, p.11.

Bibliographie :

DANESHVAR, Simine, *Savuchune*, Editions Kharazmi, quinzième édition, 1380.

DEHBASHI, Ali, *Bar sahel-e jazireh sargardani*, (Jachn-nameh dr. Simine Danechvar), Téhéran, Editions Sokhan, 1383.

GHOLAMI, Teymour, *Sima-ye Simine ahl-e qalam*, revue Roshd, 17e année, n°66, 1382.

GOLSHIRI, Houshang, *Djedal-e naghch ba naghach dar assar-e Simine Dâneshvar*, Téhéran, Niloufar, première édition, 1376.

MIRABEDINI, Hassan, *Sad sal dastan nevissi iran*, volume 3 et 4, Edition Cheshmeh, 1386.

Simine Daneshvar (avalin va barjesteh tarin zan dar pahneh adab-e farsi), la revue *Gozaresh*, n°163, 1384, p. 57-60.

www.Mage.com/authors/daneshvar_biography.htm

www. Farhangsara.com/daneshvar.htm

http://en.wikipedia.org/wiki/Simin_Daneshvar


Henrik Ibsen

Bettmann-CORBIS

Henrik Ibsen: regard sur ses drames les plus célèbres

Shekufeh OWLIA

"Le drame d'Ibsen est la Rome des drames contemporains, car tous les chemins y mènent."

Martin Lamm

Père du théâtre moderne, Ibsen aborde les problèmes sociaux de son époque de manière à la fois audacieuse et novatrice, ce qui a considérablement contribué à sa renommée mondiale. Il aborde la question du nationalisme romantique de son pays natal, la Norvège, d'un point de vue critique et est surtout reconnu pour son œuvre imprégnée de réalisme. Les drames sociaux d'Ibsen sont de loin plus populaires que ceux à caractère historique, tragique ou épique. Il vise un retour à la nature et à la simplicité, idées qui furent également propagées par Henri David Thoreau[1] aux Etats-Unis.

George Bernard Shaw[2], l'un de ses disciples fervents , donna une série de conférences à l'occasion du soixante-dixième anniversaire de ce dernier, qui furent plus tard publiées dans un recueil intitulé *The Quintessence of Ibsenism* dans lequel il soutient: "*Ibsen arrive en Angleterre à une époque où toute discussion avait disparu de la scène* ".[3] Certains lui reprochent d'être un moraliste dur; d'autres seraient plutôt enclins à croire qu'il incarne un individualisme nouveau.

"*Notre plus grand devoir consiste à abattre toutes les institutions existantes*", affirma Ibsen avec la plus ferme conviction; idée qui fut la trame de fond de toutes ses pièces de théâtre. S'affairant à dépeindre multiples misères et injustices qu'il apercevait dans son milieu, Ibsen se révoltait contre la morale dominante.

Il aurait dit à un ami allemand: "*Celui qui veut me comprendre vraiment doit connaitre la Norvège. La nature grandiose mais austère qui entoure les hommes, là-haut, dans le Nord, la vie solitaire, retirée (...) les contraignent à ne pas s'occuper des autres, à se replier sur eux-mêmes. C'est pourquoi ils sont introvertis et graves (...). Chez nous, un homme sur deux est philosophe! Et puis il y a les longs et sombres hivers et les brouillards qui enferment les maisons en elles-mêmes. Oh! Comme ils aspirent au soleil!*"[4] Les critiques littéraires affirment unanimement que le pays natal du dramaturge eut une influence considérable sur le style et le thème de ses écrits.

Peer Gynt (1867)

Seul ouvrage en vers écrit en cinq actes n'ayant

pas vocation à être joué sur scène au départ, *Peer Gynt*, fut adapté au théâtre dans un deuxième temps. A la demande du dramaturge en personne, *Peer Gynt* fut mis en musique par le compositeur Grieg qui sut d'ailleurs merveilleusement bien traduire les sentiments des divers personnages inoubliables de cette pièce en mélodie.

Il diffère des autres écrits d'Ibsen en ce qu'il traite d'une histoire fantasmagorique et non pas d'une tragédie réaliste qui se baserait sur les contes de fées de Peter Christian Asbjørnsen publiées entre 1845 et 1848 sous le titre de *Norske Huldre-Eventyr og Folkesagn*. L'intitulant lui-même "poème dramatique", ce chef-d'œuvre de la littérature scandinave combine la fantaisie issue des contes de fées à des enseignements d'ordre moral. Etant donné qu'il s'agit d'une fantaisie poétique, l'absurdité est un thème que l'on retrouve en filigrane tout au long de l'ouvrage; à titre d'exemple, la rencontre de Peer avec les trolls et le fait qu'il aurait bien aimé se transformer lui-même relève du monde de l'imaginaire. Comparable au Faust de Goethe, *Peer Gynt* fait partie des chefs-d'œuvre de la littérature universelle.

Avec une critique mordante, Ibsen s'attache à dépeindre les vices et les vertus communs à tous les êtres humains que l'on retrouve entre autres chez le personnage principal de l'histoire. Certains critiques ont même soutenu que Peer Gynt représenterait un ego altéré d'Ibsen lui-même, étant donné que tous les deux recherchent constamment une vérité inatteignable et la certitude morale.

L'intrigue se centre sur Peer Gynt, antihéros picaresque qui tente en vain de fuir la réalité et de trouver, voire définir, sa place au sein de la société. Cet individu au caractère égoïste et irresponsable fuit devant ses engagements, mais en dépit de son caractère rebelle, atteint la richesse et la gloire sans pourtant atteindre le bonheur qu'il recherche. Il est sauvé par l'amour à la fin du récit.

Dans une scène devenue célèbre, Peer compare sa vie tumultueuse à un oignon qui, quoique comportant plusieurs couches, n'a aucun noyau. Ces différentes couches représentent les divers rôles qu'il a joués au cours de sa vie. Il conclut en disant: "*Terre délicieuse, ne te fâche pas si j'ai en vain piétiné ton herbe. Soleil délicieux, tu as gaspillé ta lumière pour une cabane déserte… Le maître, m'avait-on dit, n'était jamais chez lui.*"[5]

Les drames sociaux d'Ibsen sont de loin plus populaires que ceux à caractère historique, tragique ou épique. Il vise un retour à la nature et à la simplicité, idées qui furent également propagées par Henri David Thoreau1 aux Etats-Unis.

Une maison de poupée (1879)

Considérée par un grand nombre de critiques comme une pièce proto-féministe, *Une maison de poupée* remet en doute les normes de mariage en vogue au XIXe siècle.

"Le rôle sacrificiel" exercé par les femmes au sein du foyer familial est, à ne pas en douter, le thème central du drame. Nora y fait allusion lorsqu'elle déclare que les hommes ne sont pas disposés à sacrifier leur intégrité, alors que des centaines de milliers de femmes le font.

Homme de nature plutôt conservatrice, Torvald Helmer traite sa femme Nora comme une poupée, et la surnomme mon "alouette ", ce qui jette une ombre sur le rôle traditionnel que les femmes jouaient dans le mariage à l'époque.

"Notre plus grand devoir consiste à abattre toutes les institutions existantes"*, affirma Ibsen avec la plus ferme conviction; idée qui fut la trame de fond de toutes ses pièces de théâtre.*

Etant donné les circonstances, Nora se voit obligée de demander un prêt à un employé de la banque nommé Krogstad pour sauver son mari malade, et de travailler de longues heures en cachette afin de pouvoir le rembourser. Comme les femmes n'étaient pas en mesure à

"Terre délicieuse, ne te fâche pas si j'ai en vain piétiné ton herbe. Soleil délicieux, tu as gaspillé ta lumière pour une cabane déserte… Le maître, m'avait-on dit, n'était jamais chez lui".

Dans Une maison de poupée*, le personnage central, Nora personnifie la lutte contre les contraintes auxquelles les humains sont soumis afin d'être socialement conforme au modèle de société de l'époque.*

l'époque d'emprunter de l'argent à la banque à moins qu'un homme cosigne le formulaire en question, Nora commit le délit de contrefaire la signature de son père. Ce qui la rend d'autant plus fière est qu'elle est maintenant en mesure de gagner de l'argent comme un homme. Soumise au chantage de Krogstad, son mari fut informé de son méfait et lui déclare qu'elle a terni sa réputation. "*Elle qui fut ma joie d'être, ma source de fierté… n'est qu'une hypocrite, qu'une menteuse…et pire que ça… qu'une criminelle (…)"* Il enchaîne: *"Tu as ruiné mon avenir!*"

Lorsque Krogstad abandonne enfin son chantage, son mari, jetant la reconnaissance de dette dans le feu, lui pardonne sa faute, mais hélas, il est trop tard pour réparer le mal commis car Nora est fermement convaincue que: "*Notre maison n'a été, pour moi, qu'une salle de jeux. Chez moi, mon père me traitait comme une petite poupée et maintenant toi, tu me traites comme une grosse figurine.*" Tâtonnant dans le noir à la recherche de la vérité, elle se fait le devoir de comprendre qui a raison: elle ou la société.

Le personnage central, Nora personnifie la lutte contre les contraintes auxquelles les humains sont soumis afin d'être socialement conforme au modèle de société de l'époque. Sa personnalité connait de profonds changements au cours du scenario et lorsque la pièce touche à sa fin, elle se trouve transformée en femme intellectuelle et pensive.

Le dénouement de l'intrigue donne place à un dialogue, ce qui rend la fin de cette pièce peu conventionnelle. Nora déclare: "*Je vais essayer de m'éduquer - et tu n'es pas l'homme qui pourrait m'aider (à atteindre mon but). C'est ce que je dois entreprendre seule, c'est donc pourquoi je te quitte.*"

***Les fantômes* (1881)**

Hélène Alving est sur le point de dédier un orphelinat à la mémoire de son mari défunt, qui lui fut infidèle de son vivant. Lorsque son fils, le célèbre peintre Oswald, rentre dans son pays natal après avoir passé plusieurs années à Paris et à Rome, les gens ne manquent pas de remarquer sa ressemblance avec son père. Elle révèle plus tard au pasteur qu'elle consentit au voyage de son fils en Europe dans le seul but de l'empêcher de tomber sous l'influence néfaste de son mari qu'elle dût délaisser après un an de mariage. Sur quoi le pasteur lui reproche qu'"*une femme n'est pas censée porter jugement sur les actes de son mari*".

Oswald lança un jour: "*Maman, as-tu déjà remarqué que tous mes tableaux ont pour thème* "La joie de vivre"*? La lumière, le soleil, l'air frais du dimanche et tous ces visages rayonnants… J'ai peur de rester ici (et de perdre ces choses qui me tiennent tant à cœur)*" Il est clair qu'il entend mener une vie libre de toutes contraintes à l'étranger.

Mme Alving ignore qu'Oswald est atteint de syphilis, maladie qu'il tient de son père, et qu'il serait tombé amoureux de Regina Engstrand, qui n'est nul autre que l'enfant illégitime du capitaine Alving - et donc sa demi-sœur! "*Les fantômes… ces amoureux dans le jardin hivernal - c'est reparti.*" semble penser la pauvre mère, pour avouer plus tard que: "*Dès que je commence à lire le journal, je vois des fantômes surgir d'entre les lignes. C'est à croire qu'ils sont présents partout dans le pays, aussi nombreux que des grains de sable.*"

Ce qui choqua avant tout les mœurs

de l'époque victorienne fut qu'une femme aussi vertueuse que Mme Alving, qui poursuivait les idéaux moraux en vogue, était elle aussi en proie aux flammes de l'immoralité. Or, ce sont ces croyances idéalisées qui, sous forme de fantômes du passé, se présentent à elle et hantent son présent.

Las de cette vie et des maux dont il souffre, Oswald demande à sa mère de lui administrer des pilules de morphine en cas de rechute; ce qu'elle fit le jour suivant.

L'hérédité est un thème qui revient très souvent dans les drames d'Ibsen, et notamment dans *Les fantômes*. On est souvent conduit à se demander: "*Dans quelle mesure Peer est-il responsable de ce qu'il fait? Et Nora Helmer? Concernant Oswald dans* Les fantômes*, nous pouvons résolument affirmer qu'Ibsen l'a totalement disculpé*".[6]

***Le canard sauvage* (1884)**

Hjalmar et sa femme Gina ne vivent en réalité qu'une vie basée sur des illusions où la petite Hedvig se contente d'aimer son "père" et le canard sauvage qu'elle a apprivoisé. Ayant été "adoptée", comme le canard sauvage auprès duquel elle passe le plus clair de son temps, ce personnage pathétique ne sait pas grand-chose sur ses origines et est atteinte d'une baisse de vue qu'elle aurait héritée de Werle ou de Hjalmar; on l'ignore. Mais aux yeux de Gregers, tout ce bonheur apparent est en réalité corrompu; les membres de cette famille doivent, en se confrontant aux réalités de la vie, être purgés de ces illusions. Le message d'Ibsen paraît très clair: il demande aux gens d'être plus honnêtes envers les autres et envers eux-mêmes.

Tous les membres de cette famille mènent une vie basée sur le mensonge, où "*les forces du mal grandissent dans le noir*". Cependant, la révélation de la vérité n'aboutit qu'à un désarroi plus profond: Hjalmar a cru toute une vie durant que Hedvig était sa fille, mais il finit par apprendre que cette dernière est la fille de Werle qui s'était entiché de Gina quelques années plus tôt. En apprenant sa grossesse et pour éviter tout scandale, ce dernier s'empressa de la marier avec Hjalmar. Gina prétend cependant ignorer qui est le véritable père de l'enfant, sur quoi Hjalmar quitte la maison et passe la nuit à boire. Gregers, se faisant le devoir de compenser le mal que son père Werle infligea à cette famille, suggère à Hedvig de sacrifier le canard qui lui est si cher afin de prouver son amour pour Hjalmar. A son retour, ce dernier décide de "chasser" Hedvig, qui mettra fin à ses jours dans le grenier.

Autrement dit, "*Si l'on prive l'homme du mensonge qu'est sa vie ("life-lie"), on lui enlève toute sa joie d'être.*" Cette phrase, devenue célèbre, résume à elle seule cette pièce de théâtre. ■


Henrik Ibsen
Hulton-Deutsch-CORBIS

"Si l'on prive l'homme du mensonge qu'est sa vie ("life-lie"), on lui enlève toute sa joie d'être." *Cette phrase, devenue célèbre, résume à elle seule cette pièce de théâtre.*

1. Henry David Thoreau (1817-1862): poète, philosophe et essayiste américain.
2. George Bernard Shaw (1856-1950): auteur irlandais célèbre pour ses pièces de théâtre, à qui fut décerné le prix Nobel de littérature en 1925.
3. "[w]hen Ibsen invaded England discussion had vanished from the stage".
4. Source: l'encyclopédie de l'Agora
5. Ibid.
6. "*How far is Peer responsible for what he does? How far is Nora Helmer? As for Oswals in* Ghosts*, it is safe to assert that Ibsen intended him to be entirely blameless*." (The Continental Drama of Today. Barrett H. Clark. New York: Henry Holt and Company, 1914, pp.28-31)

Le luth fou
Le jardin musicien

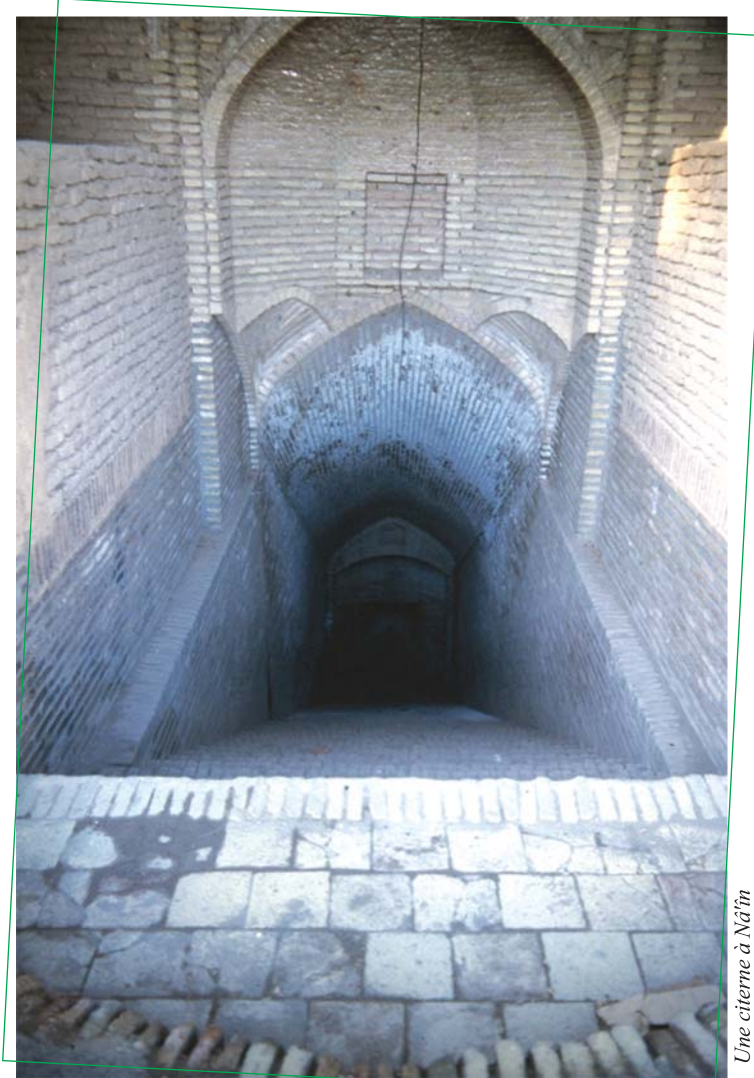
Vincent BENSALI

Les rues de la vieille ville sont désertes. Le soir se fait sentir. L'air du désert, encore chaud, circule entre les bâtiments, caressant les dômes, pénétrant les tours de vent, buvant l'eau des écheveaux de laine teinte placés sur les toits. Il va son chemin paisiblement, sans soulever de poussière, tel un curieux, ayant ralenti son pas au sortir de l'immensité minérale, afin de mieux profiter du spectacle, se laissant distraire par ce que la main de l'homme a édifié. Né au cœur du Kavir, après une longue coulée à travers le grand désert, tantôt blanc et plat, recouvert d'une peau de sel, tantôt parcouru de voiliers de pierre, s'habillant le soir de violet et de rose sombre, le voilà dans les ruelles de Nâ'în, éprouvant sa mobilité au contact des murs, goûtant son propre souffle aux branches des figuiers, cherchant une aile à porter, une fine étoffe à soulever, un visage à frôler… Il enveloppa au passage une jeune femme venue de loin, venue comme lui s'échouer dans ce vieux quartier, curieuse elle aussi de ce qu'elle n'a pas encore pris dans les filets de ses sens… Elle aurait été une voile, il lui aurait promis l'appareillage vers l'objet de son désir, lui qui connaît les secrets des sons que les cordes produisent lorsqu'elles vibrent aux mains des musiciens… S'il avait été un navire, elle se serait faite marin, elle aurait chevauché la houle, dirigée par les soupirs de son âme… Il l'a seulement habillée un instant de sa mouvance lumineuse, elle l'a fendu comme une étrave…

Avec l'enceinte extérieure de la mosquée historique s'achève la ville. Au-delà, quelques vergers, ceints chacun d'une haute muraille de terre, enferment des bois touffus de grenadiers, parsemés de figuiers. Ces carrés de verdure sont comme les derniers avant-postes avant l'océan de pierre, de sel et de lumière. Lalla Gaïa, attirée par le contraste de ces hauts murs bordant le désert, desquels jaillissent les branches des grenadiers allumés des feux carmin de leurs fleurs étirées, à la base desquelles s'amorcent déjà les fruits du paradis oriental, entreprend de faire le tour de chaque jardin, espérant trouver une porte ouverte, des gens au travail… Il est vrai qu'en général, les vergers

iraniens sont toujours absolument fermés, laissant au voyageur de passage qui aimerait prendre un peu de repos à l'ombre d'un arbre fruitier l'impression de ne pas être bienvenu. Mais il semble n'y avoir personne. Chaque jardin est clos comme un écrin. Et le jour baisse.

Tandis qu'elle s'apprête à retourner vers le quartier de la mosquée, Lalla Gaïa croit entendre quelque chose, comme le chant d'un oiseau, ou le murmure d'une fontaine… Des sons se mêlent au vent léger et lui parviennent sans qu'elle puisse les identifier, ni comprendre d'où ils proviennent. Elle s'avance vers le verger le plus proche, mais cesse de les percevoir. Elle retourne vers la mosquée et se remet à les entendre, mais ils ne semblent pas venir de l'enceinte sacrée. Elle longe pourtant celui de ses murs qui fait face au désert et aperçoit un autre jardin, planté de grands pins, et dont le centre est occupé par un dôme bleu. Cependant, cette clôture, haute elle aussi, ne permet pas d'en savoir plus sur ce qui se trouve à l'intérieur, et pourtant, à mesure qu'elle s'en approche, les sons se font plus distincts… Parvenue tout près du haut mur de terre, son cœur tressaille! Mais ce sont là les accents d'un 'oud! Elle réalise soudain que cela fait bien longtemps qu'elle n'en avait entendu la voix somptueuse, ses pas l'ayant longtemps conduite d'un sanctuaire à l'autre, en des lieux où les cordes ne sont pas pincées, mais agrippées, car tendues entre la terre et le ciel… En un instant, elle est traversée par le vibrant souvenir de la musique du maître qu'elle s'est choisie, à Paris d'abord, puis au Caire. Le luth qu'elle entend maintenant résonne tantôt comme un tombak, pour après vibrer comme une harpe, et ensuite sonner comme une flûte grave, se faisant orchestre… Lalla Gaïa demeure immobile, longtemps, elle se laisse envahir par le déroulé intense, tellement vivant, de l'instrument dont on joue de l'autre côté du mur, avec passion. Puis, comme dans un rêve, elle entreprend de suivre le mur, afin d'en trouver la porte, de frapper, de demander à entrer... Elle marche lentement, sa main caressant la terre crue, l'oreille tendue, dans laquelle continue de se déverser le flot majestueux. Mais voici qu'après un tour complet, la voici revenue au point de départ, sans



Une citerne à Nâ'in

Photos: Vincent Bensali



La mosquée historique de Nâ'în

avoir vu la moindre ouverture! Est-ce possible? Elle renouvelle l'expérience, en sens inverse, pour parvenir au même résultat! Le soleil disparaît derrière les montagnes, le ciel immense, d'un bleu de plus en plus sombre, ouvre une immensité au-dessus d'elle. Alors elle se tourne face au mur, appuie son front contre la terre rugueuse, y applique ses deux mains et ferme les yeux. Le luth arabe déroule sa mélopée. Est-ce elle qui franchit le mur pour venir s'enrouler autour de Lalla Gaïa ou est-ce Lalla Gaïa qui franchit le mur pour aller se blottir en son creux? Les sons se détachent les uns des autres, au point que le temps semble ralentir sa marche. Leur vibration se confond avec celle de la corde vitale qui anime l'être de la jeune femme. Son corps devient vacant et se fait caisse de résonnance. Sa peau se tend et se fait membrane sonnante. Le rythme de son cœur s'accorde à celui de la ballade. Ses pieds se font sable. Ses mains se font terre crue. Ses bras se font ramures. Ses cheveux se font cordes de luth… Le jardin se fait musicien, il se met à onduler sous le continuo des graves, tandis que les pins sont pincés et développent la mélodie qui va trouver son ampleur dans le volume de la coupole. Les quatre coins du ciel se rejoignent sous le sol du jardin, comme une immense toile qui se referme pour former un ballot qui se met à flotter au centre du vide laissé par le ciel replié, les étoiles qui apparaissent une à une se mettent à danser sous la coupole… Mais qui donc est le musicien?

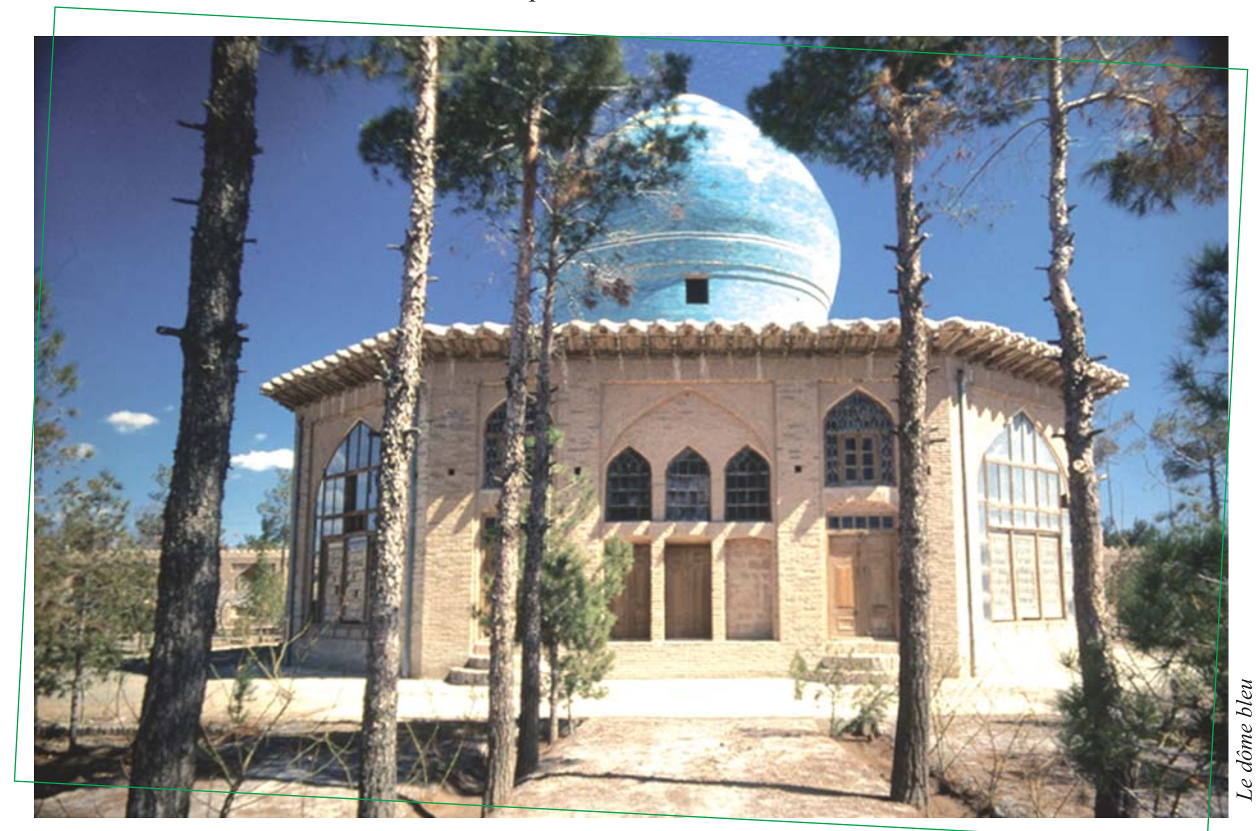
Cette question, tombant sur l'esprit de Lalla Gaïa, fit s'évanouir la fluctuation sonore. L'appel à la prière du crépuscule retentit, le luth cessa.

Que dire à un mur clos? Que lui demander?

Deux jours plus tard, il semble à Lalla

Gaïa que personne dans cette ville ne sache qui joue du 'oud dans un des jardins situés à la lisière du désert, derrière la mosquée historique… Les gens ne voient même pas ce que peut-être un luth arabe! Ce qu'elle leur décrit est un instrument persan, que les arabes ont sûrement copié… Seul Dieu sait de quoi ils sont capables… Là, la lumière se fait dans son esprit! Mais au fait, il y a beaucoup d'arabes dans ce pays! On en fait assez cas! Les chiites irakiens ayant fui leur pays dès 1980 se comptent par millions, et se sont établis dans presque toutes les villes d'Iran. Elle a tôt fait de localiser le lieu où se réunissent les Irakiens de Kerbela, lors des commémorations de 'Achoura et autres… Interrogeant une femme occupée à nettoyer la cour à grande eau, elle se voit indiquer la maison d'un vieil Irakien, qui doit sûrement savoir, puisqu'il est vieux…

Le vieil homme ne connaît pas de joueur de 'oud à Nâ'în. Il sait seulement que l'on raconte qu'un jeune homme natif de cette ville est allé étudier la théologie à Najaf en Irak, et qu'au lieu de revenir avec le turban, il est devenu musicien, ce qui lui valut l'opprobre des gens de son quartier. Aussi, il s'isolait pour pratiquer son art, allant à la périphérie de la ville, dans le verger de son père. Les soufis de la ville se prirent de passion pour sa musique et ne manquaient pas de l'écouter. D'ailleurs, lorsqu'il quitta ce monde, ce sont ces mêmes soufis qui lui élevèrent une sorte de mausolée, dans le jardin de son père justement… Mais les censeurs de la ville, voyant cela d'un très mauvais œil, firent enlever la porte du jardin en question, la faisant combler et se rejoindre les deux pans de murs qui l'encadraient… Le jardin se trouve là-bas, derrière la vieille mosquée… ■



Le dôme bleu

Les fouilles de Shadiakh dans le Khorâsân - 2001/2005

Mireille FERREIRA

Présentées au printemps 2008 à l'auditorium du musée du Louvre à Paris par le Docteur Rajabali Labbâf Khâniki, archéologue, rattaché à l'Université de Mashhad, ancien adjoint scientifique de l'Organisation du Patrimoine national.

Rajabali Labbâf Khâniki a tout particulièrement étudié et fouillé les vestiges archéologiques du Khorâsân: sondages et fouilles archéologiques de onze sites historiques, la dernière campagne ayant consisté en six saisons de fouilles à Shadiakh. Il a publié huit ouvrages, quatre-vingt-quinze articles et donné de nombreuses conférences dans des congrès régionaux et internationaux, notamment au Tadjikistan, au Turkménistan, en Chine et en Angleterre.

Le site archéologique de Shadiakh, sous la responsabilité d'une équipe iranienne dirigée par le Docteur Rajabali Labbâf Khâniki, s'étend au sud de la ville moderne de Neyshâbur et à environ 3 km au sud des vestiges archéologiques de l'ancienne ville. Il est situé à 1,5 km du mausolée de Omar Khayyâm et à 200 mètres de celui du poète Attar.

Une équipe franco-iranienne, dirigée par Monique Kervran (directeur de la recherche au CNRS, co-directeur de la mission irano-française de Neyshâbur) et R. Labbaf, a prospecté le Quhandez (citadelle) de Neyshâbur, en 2004 et entrepris des fouilles de 2005 à 2007. En 2007, la co-direction française a été confiée à Rocco Rante de l'Institut Français de Recherche en Iran (IFRI). L'étude du matériel céramique a été confiée au Département des arts de l'Islam du Musée du Louvre.

Ces recherches ont permis de mettre au jour les plus anciens niveaux d'occupation du site, de la période sassanide jusqu'à la fin du XIIe - début du XIIIe siècle.

Les résultats archéologiques des fouilles 2005-2006 de la citadelle de Neyshâbur ont été présentés à l'auditorium du Louvre en janvier 2007 par Monique Kervran et les résultats céramologiques des fouilles 2005-2007 ont été présentés en janvier 2008 par Annabelle Collinet et Delphine Miroudot (ingénieurs d'étude au département des Arts de l'Islam du Musée du Louvre).

Origine et histoire de la ville de Shadiakh

A en croire les récits historiques, Shadiakh était à l'origine un jardin planté d'arbres, contigu à la ville de Neyshâbur. Au IXe siècle de l'ère chrétienne, le site devint terrain militaire et siège du gouvernorat du Khorâsân, sous l'autorité d'Abdullah Bin Tâher (828-845). Il le resta pendant plus de 300 ans jusqu'à l'invasion de Neyshâbur par les hordes mongoles. Après l'invasion mongole, Shadiakh connaîtra une seconde période, durant la dynastie ilkhânide.

Les monuments et les objets découverts au cours des six campagnes de fouilles ont révélé des indices importants du contexte socio-politique de la ville à différentes périodes. Ils indiquent que Shadiakh a été démolie et reconstruite plusieurs fois. Des traces d'incendie sur de vastes étendues, de nombreux murs détruits recouvrant des squelettes humains donnent

à penser que la ville a été souvent touchée par des guerres et des séismes.

Les fouilles de Shadiakh ont principalement révélé l'histoire postérieure de Neyshâbur: si ce faubourg existait bien avant l'époque seljoukide, c'est en effet à partir du XIIe siècle et durant la période mongole qu'il a connu un réel essor.

Certains chercheurs pensent que la ville de Neyshâbur fut fondée par Shâh Rokh le Timouride, fils de Tamerlan, au XVe siècle de l'ère chrétienne. Des vestiges de palais construits au XIIe et XIIIe siècles, retrouvés à Neyshâbur, contredisent cette hypothèse. De même, des briques émaillées, identiques à celles de la Mosquée du Vendredi de Zuzan ont été retrouvées. Or cette mosquée est la quatrième édifiée avant l'invasion des Mongols. Elle date de 1219. Restée inachevée, elle est le plus grand édifice de l'architecture islamique d'Iran, avec des iwans de plus de 35 mètres de hauteur. Il est permis de penser qu'un édifice comparable existait à Neyshâbur.

Parmi les nombreux objets découverts, on a retrouvé une plaque à signes astrologiques, datant probablement du XIIe siècle, donc bien avant la période timouride, sur laquelle ont été représentés le soleil et le lion, symboles du pouvoir en Iran. C'est la représentation la plus ancienne de cet emblème que l'on ait trouvé. Il est donc permis de penser que c'est ici que l'on trouve ses racines.

Par ailleurs, on a retrouvé à Neyshâbur des amas de cendres et de charbon, résultant d'incendies de portes et constructions en bois, des clous, des corps éparpillés, des murs



Fouilles à l'endroit de l'ancien hammâm

Photos: T. Nasrolahi



Squelette découvert lors des fouilles



Vue des excavations de la région antique de Shadiakh


Squelettes découverts lors de fouilles à Shadiakh

Les monuments et les objets découverts au cours des six campagnes de fouilles ont révélé des indices importants du contexte socio-politique de la ville à différentes périodes. Ils indiquent que Shadiakh a été démolie et reconstruite plusieurs fois. Des traces d'incendie sur de vastes étendues, de nombreux murs détruits recouvrant des squelettes humains donnent à penser que la ville a été souvent touchée par des guerres et des séismes.

de brique détruits, traces d'attaques mongoles probables. Par contre, aucun vestige de l'époque timouride n'a été retrouvé sur les sites fouillés.

Après la mise à sac de Neyshâbur en 1153, ses habitants s'installent en nombre à Shadiakh. Durant la seconde moitié du XIIe siècle, période troublée par les luttes de pouvoir entre Khwârazmshâhs et Seljoukides, le faubourg de Shadiakh est agrandi et fortifié. Mais c'est après les tremblements de terre ayant causé la destruction partielle de Neyshâbur au début du XIIIe siècle, et suite aux invasions mongoles de 1221, que le centre de la ville s'est déplacé à Shadiakh.

La chronologie des destructions successives qui ont eu lieu à partir de cette époque, a été établie par les archéologues:

" 1221, destruction de Shadiakh et de Neyshâbur par les Mongols puis reconstruction.

" 1251, destruction de Shadiakh par un tremblement de terre puis reconstruction.

" 1259, destruction de Shadiakh par une attaque mongole puis reconstruction.

" 1270, tremblement de terre. Les murs dont on a retrouvé les vestiges ont été abattus lors de ce séisme.

" 1295, à la suite de la destruction précédente, Neyshâbur est déplacée à l'emplacement qu'elle occupe aujourd'hui.

Des vestiges de grand intérêt archéologique

Un complexe architectural identifié comme un palais a été découvert au centre de Shadiakh. L'*andarouni* (partie réservée aux membres de la maisonnée) et le *birouni* (partie de la maison réservée aux visiteurs), dont une partie seulement a été mise au jour, la qualité des murs reconstruits et des décorations architecturales révélant stucs et fresques, comme l'important matériel découvert (céramiques, métaux et verres en particulier) indiquent un style de vie aristocratique. Ils sont les riches témoins de la culture matérielle de Neyshâbur aux XIIe-XIIIe siècles.

Parmi les éléments découverts lors des fouilles de Shadiakh intéressant particulièrement les chercheurs, on peut noter un atelier de production du vin posé sur un sol en chaux, équipé d'un bassin et d'un passage pour l'eau; un hammam réaménagé en cuisine, datant sans doute de la période ghazvanide, vers l'an 1000 de l'ère chrétienne; une fabrique de verre, dans laquelle on a retrouvé des moules avec tessons de verre plat, premier exemple connu de fabrication de ce type de verre. Un bol en céramique à décor de lustre métallique daté de 1217, soit quatre ans avant l'invasion mongole, a été retrouvé dans la salle d'audience d'un palais, des bas-reliefs fixés sur le mur d'un palais, exemple de représentation humaine et animale, ainsi que des inscriptions en coufique et en naskh. Les objets mis au jour ont été catalogués, puis transférés au musée de Tous ou aux musées nationaux où ils continuent d'être étudiés.

L'avenir du site de Shadiakh

Les campagnes de fouilles sont interrompues depuis deux ans. Les chercheurs espèrent pouvoir les reprendre rapidement pour mener à bien la mise au jour complète du site de Shadiakh, composé d'un ensemble de palais liés à plusieurs périodes historiques. Cette nouvelle campagne permettrait en particulier la mise au jour d'un ensemble complet de la période seljoukide, essentiel à la connaissance des différentes utilisations des espaces dans l'Iran ancien. ■



Ancien atelier de verrerie

Ghadamali Sarâmi ou "Le langage de la rotation, du trouble et du tremblement de terre"*

Mahnaz REZÂÏ

"S'il y a une vérité, c'est l'amour
Tout autre chose n'est que métaphore"

Ghadamali Sarâmi est l'un des grands poètes et écrivains contemporains iraniens. Docteur ès lettres persanes, il est né en 1322 (1943) à Râmhormoz, l'une des villes de la province du Khouzestân. Son premier recueil de poèmes intitulé *Le Sourire des vœux* a été publié alors qu'il n'avait que vingt ans. Depuis, il a publié de nombreux recueils de poèmes dont *Avec ce silence rouge* (1967), *Plus doux que le vol* (1988), *De deux points jusqu'à tout* (1995), *Le tapis de Salomon* (2000), *Pur et simple comme l'eau* (2001), *Il faut chanter jusqu'à la naissance de l'aube* (2002), *Le bain des couleurs* (2003), *Les Quatre saisons de "je t'aime"* (2008).

Le désir du retour au passé et la recherche des origines comptent parmi les grands thèmes abordés dans ses poèmes; d'où son intérêt pour la littérature enfantine, le théâtre et la psychologie des enfants. Il a également écrit de nombreuses histoires et poèmes pour les enfants dont le recueil *Plus doux que le vol* (1988), qui a obtenu le prix du meilleur livre de l'année.

Dans sa poésie, l'emploi de nouvelles figures poétiques est récurrent. "Les gitans blancs" pour "la neige" par exemple, est une métaphore qu'il utilisa pour la première fois dans la littérature persane.

Ses poèmes abordent également une thématique "amoureuse, mystique et sociale". Pour Sarâmi, "l'être humain est la clé de la serrure de l'univers". Ses poèmes sont composés dans toutes les formes poétiques nouvelles et classiques, ou d'après l'auteur lui-même, "dans la forme où la poésie vient à mon esprit".

De la couleur de la fleur jusqu'à la peine de l'épine (1989), une étude sur la structure du *Shâhnâmeh* de Ferdowsi et *De la terre jusqu'au ciel* (1991) consacré à Mowlânâ comptent parmi les autres ouvrages remarquables de cet écrivain-poète.

Son poème "*Le roseau*" est inspiré et imité du célèbre poème de Mowlânâ qui commence ainsi:
Ecoute comment le roseau raconte son histoire,
Comment il se plaint de la séparation.[1]

Dans ce poème, Mowlânâ se compare à un roseau qui s'est éloigné de la jonchaie (l'au-delà, son origine) dans cette vie ici-bas. Souffrant dès lors de cette séparation, il entonne de douloureux chants. Dans le poème de Mowlânâ, c'est le poète qui parle tandis que dans celui de Sarâmi, la parole est donnée au roseau lui-même.

Le roseau

Mon corps est maigre et de couleur jaune
Mon cœur est plein de douleur.
Un jour, un berger,
M'a cueilli de la jonchaie,
Puis, cet insolent berger,
M'a troué le corps.
Vous voyez comme je suis généreux
De chanter tout de même pour lui!
Ma maison est là dans la terre.
Loin de ma maison, je suis toujours triste.
Que quelqu'un me plante
De nouveau dans la terre!
O berger, tu es un homme toi!
Toi aussi tu as un cœur déchiré de douleurs.
Tant que je suis en vie,
Permets-moi de m'y planter!
Si tu ne le fais pas,
Mon cœur sera triste à vie.
Et je me plaindrai à jamais
De la séparation.



Ghadamali Sarâmi

M.R.

Le refuge[2] en sang

Bien qu'elle[3] soit sur le point de mourir,
Ma patrie est encore en vie.
Bien qu'elle soit mortelle, ma patrie
Son souvenir reste en moi et ne meurt jamais.
Ces ébats en secret, cette agitation,
Ce tourbillon d'eau, heureux leurs souvenirs!
Ce prolongement, ce tremblement,
Cette recherche infinie, ce sommeil, ce calme,
Cette nuit froide, noire et longue.
Heureux leurs souvenirs!
Vint au monde cet enfant en sang renversé avec la tête.
Te rappelles-tu de ce qu'on a fait?
Comment on m'a sorti enfin de toi?
Honte à cette première immigration!
Honte à cette séparation sans retour!
Je m'étais attaché à toi par le cordon ombilical.
Je ne désirais point renoncer à ma patrie.
Furieux, on m'a séparé de toi par une lame
Mon cœur demeure attaché à ma patrie
Mon nombril en est le témoin.
Ô ma mère, ma première patrie!
Je me sens si seul loin de toi.

L'histoire de la naissance du printemps

Les gitans blancs ont immigré
La tribu de l'arc-en ciel arrive.
De nouveau, l'air est devenu chargé de cris
De nouveau, la lumière s'est libérée de ses chaînes.
Les herbes poussent du sol lestement
Elles offrent leur couleur verte au ciel
Le parfum des fleurs qui ouvrent leurs ailes
S'envole vers le nid du vent
Moi, enivré, je suis assis près de la fenêtre
Tenant la chevelure du soleil à la main
Ce beau paysage, et les ailes de l'imagination
Me font peu à peu m'envoler.
Grâce à cette échelle merveilleuse de rayons
Je m'envole jusqu'au ciel
La vitre transparente et claire du ciel
Paraît multicolore
Le soleil et moi, nous nous envolons
Et nous nous sommes mis à parler
Le soleil, passionnant, parlait
Et moi, silencieux, j'écoutais
Il est tout en parole; moi toute ouïe.
Son grand cœur était déchiré
Ses souffrances étaient sans limites
Il a lancé: "Il y a des milliers d'années
Ta mère, la terre, tomba amoureuse de moi.
Elle était amoureuse de tout son être et je lui restai indifférent
C'est pourquoi l'histoire de notre amour
Se prolongea durant des années
Elle tourna autour de moi pendant des années
Jusqu'à ce qu'elle réussisse à me voler le cœur
Elle me traita tendrement
Elle me séduit, se fit aimer de moi.
Enfin, je lui ai donné mon cœur.
L'amour envahit mon cœur aussi
Et m'a poussé à laisser de côté tous les interdits.
Avant le lever du premier jour de l'été
Elle et moi, sous l'asile des ténèbres, nous nous marièrent.
Un embryon se forma d'emblée dès notre union
Cette histoire était courte, mais son procédé long.
Après neuf mois de patience et de peine
Ta mère, la terre, a mis un enfant au monde
Un enfant sain, aimable, ravissant
La terre et le ciel en étaient contents
Il avait de vives couleurs
Nous l'avons appelé "le printemps".

Sa mère l'a nourri avec amour
Elle ne le sépara d'elle, même un instant
Mais hélas! Cet enfant ravissant
Vécu seulement trois mois, puis mourut.
Les beaux et joyeux jours disparaissèrent
Honte à son destructeur, la mort!
Les nuits devinrent noires et les jours mornes
Une année passa en deuil.
L'un de ces jours noirs et douloureux,
La terre me dit: pourquoi être en deuil?
Tant qu'il y a la jeunesse et les beaux jours
Nous pouvons nous marier de nouveau
Nous pouvons oublier nos souffrances
A un nouveau printemps, nous pouvons donner naissance.
Ainsi, chaque année, dans cette vaine espérance
La terre se donne la peine d'enfanter un nouveau printemps
Mais à chaque fois, le printemps meurt
Après avoir vécu trois mois.
Et sa mort met fin à nos beaux jours.
Le printemps de cette année est notre dernier enfant
J'ai peur de cette dernière disparition
J'ai peur que lui aussi ne meure comme les autres
Avant qu'il ne commence à marcher.
Le soleil s'arrêta alors et se mit à répandre ses larmes.
Je dis à cette lumière du ciel: "Ne t'inquiète pas,
L'être humain est intelligent
Il trouve une issue à tout problème
La mort même a peur de lui.
L'être humain est révolutionnaire.
Il a fait échoué la mort tant de fois.
La mort s'en ira à son tombeau
Et ton printemps sera éternel".
A ce mot le soleil devient gai,
M'embrassa et me dit au revoir.
Je fermai les yeux vigoureusement
Et m'agrippai à ses rayons.
Ils me dirigèrent vers la terre en un clin d'œil.
Arrivé sur la terre, je hurlai:
"Ô vous qui habitez sur la terre,
C'est vous qui pouvez résoudre ce problème.
C'est vous qui pouvez faire le printemps.
Venez ouvrir les lèvres au sourire.
Pour refermer la porte à la mort.
Si nous rions et faisons rire
Nous ne perdrons jamais le printemps.
Ne laissons pas ainsi mourir
Ce printemps qui nous est revenu". ■

---

* Selon l'expression du poète lui-même pour s'exprimer.

1. بشنو از نی چون حکایت می کند
از جدایی ها شکایت می کند

2. L'intitulé de ce poème en persan,c'est "*basteh khoun*,بست خون". Le terme "*bast*" en persan se dit d'un lieu où on peut trouver un refuge à un moment de peur ou de solitude, d'un lieu sacré où on est en sécurité tel qu'une mosquée, une église, un mausolée…

3. "Elle" fait référence à la mère.



Journal de Téhéran
1 Mordâd 1316
23 Juillet 1937

Verrons-nous la fin du monde?

C. KERNEIZ

Sous la plume de M. C. Kerneiz, notre confrère les *Echos de Syrte* publie une intéressante étude que nous reproduisons ci-après.

Vers la deuxième quinzaine du mois de décembre 1936, nous avons tous failli être victimes d'un projecteur céleste, venu d'on ne sait quelle profondeur de l'espace, qui a frôlé notre globe à la vitesse approximative de trente mille kilomètres à la seconde. Il n'en est passé qu'à quelques millions de kilomètres, une paille à l'échelle de l'immensité des distances sidérales.

Quand les soleils se volatilisent…

Serait ce un événement analogue qui amènera un jour la "fin du Monde"? C'est possible. De temps en temps, les astronomes voient surgir dans le Ciel une étoile qui n'est pas marquée sur leurs catalogues: c'est ce qu'on appelle une "Nova", autrement dit une étoile nouvelle. L'explication la plus plausible de ce phénomène, c'est qu'il existe là-haut un soleil analogue au nôtre, déjà à demi refroidi, comme le nôtre, et trop peu lumineux pour qu'on pût l'apercevoir de la Terre, même avec les plus forts télescopes. Mais une collision se produit: le soleil lointain est heurté par un astre; à demi éteint lui aussi, ou même tout à fait éteint.

Une chaleur formidable se dégage, tout se volatilise, et une lumière aveuglante transmet jusqu'aux lointains les plus reculés de l'espace la nouvelle de la catastrophe. Il est bien certain que s'il y a des planètes autour de ce Soleil,

leurs habitants passent instantanément à l'état gazeux.

Le choc d'un énorme bolide sur une planète sans avoir de pareils effets, reviendrait évidement au même pour les animaux qui vivent à sa surface. Mais les astronomes nous rassurent: si ces éventualités sont possibles, les probabilités que nous en soyons victimes sont infimes, une chance sur 50 000 peut-être et encore.

Les probabilités sont encore moindres pour la rencontre de notre globe avec le noyau d'une comète qui pourrait nous réserver un autre genre de décès: le mélange à notre atmosphère d'une quantité d'acide cyanhydrique suffisante pour nous faire passer de vie à trépas.

Car l'humanité n'a rien inventé, pas même les gaz asphyxiants. Mais les astronomes sont en général d'accord pour penser que la vie ne disparaîtra pas de la Terre d'une manière aussi brusque: ils considèrent comme beaucoup plus vraisemblable qu'elle prendra fin soit par le refroidissement du Soleil, soit par le desséchement, la disparition de l'eau. Dans les deux cas, il s'agirait d'une lente et affreuse agonie, mais comme cela n'arrivera pas avant plusieurs millions d'années, nous aurions tort de nous en préoccuper.

Comment mourra la vielle Terre

L'astrologie peut-elle trancher entre ses deux hypothèses, le monde mourra-t-il de vieillesse, ou périra-t-il par accident? Les Egyptiens paraissent s'être livrés à ce calcul et en avoir laissé les données inscrites pouce par pouce, au bénéfice des générations, dans les proportions symboliquement établies des chambres et des couloirs intérieurs de la grande Pyramide.

La place me manque ici pour vous exposer comment on est parvenu (où du moins, soyons prudents, comment on croit être parvenu), à déchiffrer ces symboles. Aussi bien l'interprétation seule en importe; notre monde, d'après elle, serait destiné à finir accidentellement à une époque qui se situerait entre les années 2,000 et 2,500 ans de notre Ere.

Selon d'antiques traditions, aussi bien occidentales qu'orientales, selon certaines prophéties, cet accident cosmique serait précédé d'une catastrophe lunaire. Il faut dire que si les astronomes considèrent la Lune comme un fragment détaché de la Terre, les mêmes traditions lui attribuent une toute autre origine: elle serait un gigantesque bolide, du genre de celui qui nous a récemment frôlé, mais qui aurait été capté par l'attraction terrestre, en d'autres termes, un astre errant qui aurait dû renoncer à la liberté de sa course vagabonde pour tourner, comme une chèvre autour d'un pieu, autour de notre pauvre petite planète afin d'éclairer nos nuits. L'événement ne daterait que de quelques centaines de mille ans, et il aurait coïncidé avec d'effroyables cataclysmes qui auraient notamment déterminé l'inclination actuelle de la terre sur 1'écliptique.

Une autre conséquence en aurait été l'apparition de l'espèce humaine.

Or, dans un temps qui ne serait pas très éloigné du nôtre, un nouveau bolide gigantesque, bien que moins grand que la lune, viendrait la heurter de plein fouet et la tasser en deux, comme une brique sur laquelle on jette un pavé.

Verrons-nous la fin du monde?

Comme notre satellite, dans sa course autour de notre globe, entraîne après lui l'énorme bourrelet des marées, un des effets serait de déterminer un raz de marée monstrueux qui balaierait tous les terrains, actuellement immergés, dont la latitude serait inférieure à une cinquantaine de mètres. Naturellement il y aurait aussi des tremblements de terre, des éruptions de volcans, tout cela gâterait quelque peu la beauté du spectacle que présenterait la Lune se cassant en deux fragments sur le fond de velours noir du ciel.

Je dis en deux fragments, et pas davantage, car ce sont les termes mêmes de la fameuse prophétie de l'évêque irlandais Malachie. "De méditât Luna", partage en deux. L'événement, si l'on en croit le même texte, se produirait pendant le pontificat du quatrième successeur du pape actuel S. S. Pie XI. On aurait ensuite une longue période de paix, de bonheur que la tradition occidentale appelle de règne du Paraclet et la tradition orientale le règne de Matroya.

Une race nouvelle

Après de longs siècles, une race nouvelle apparaitrait à la surface du monde; elle serait aussi supérieure à l'homme que l'homme est supérieur aux bœufs, aux chevaux, etc. Mais ce ne sont là que des traditions, des prophéties aux sources souvent incertaines. L'astrologie contemporaine peut-elle nous donner des indications plus précises et plus certaines? Hélas nous n'avons pas encore retrouvé le secret de la méthode des Egyptiens. Nos déductions sont limitées à l'examen des astres, rien ne nous permet, par exemple, de prévoir, avant que les astronomes n'en aient signalé la présence, l'intervention d'un nouveau projectile astral comme celui qui est passé si dangereusement près de nous. Il se peut qu'en ce moment, venant de l'infini, un corps céleste s'avance avec une vitesse fulgurante vers un point de l'espace où la terre, en suivant sa course inexorable, se trouvera exactement au même instant, il se peut que cela soit dans dix ans, dans mille ans ou dans des millions d'années. Nous n'en savons rien et il vaut mieux ne pas le savoir. ■

Journal de Téhéran
4 Mehr 1316
26 Septembre 1937

Zoroastrisme en Chine

A. FAROUGHY

Nous commençons aujourd'hui un intéressant article de M. A. Faroughy sur la propagande religieuse zoroastrienne en Chine.

M. A. Faroughy fait partie de cette élite de jeunes iraniens, qui, conscients des responsabilités de l'heure présente travaillent de tout cœur pour la grandeur de leur patrie et l'idéal noble de leur souverain.

Cette étude qui tire au clair la propagation de notre culture nationale et le rayonnement de notre pensée contribuera à montrer une fois de plus combien notre génie créateur était apprécié dans tout l'Univers.

A l'aurore de sa propagation, le zoroastrisme est connu en Chine sous le nom de "pai houo" ou "adoration du feu".

Mais plus tard ce nom fut changé en celui de "hou hien" ou l'"adoration du ciel", et c'est sous cette dernière dénomination qu'on devra suivre dans la littérature chinoise - du moins pendant la dynastie T'ang (618-907 après J.-C.) et Song (960-1279) l'histoire de la propagande zoroastrienne au céleste Empire. Il semble que le caractère "hien" soit une abréviation du caractère "tien chen" (Esprit Céleste), cependant la prononciation a été changée en "hien" pour indiquer qu'il s'agit là d'un "Dieu" étranger.

En effet, dans le premier volume du livre de Yao Koan écrit sous le règne de Chaohino (1131) de la dynastie Nan Soung (méridionaux), on lit: "Mon frère aîné, Pecheno a examiné le caractère Hien; il se compose du caractère "t'ien" ("ciel" ou "Esprit barbare"), sa Prononciation est "Hien"…

Dans les livres bouddhiques on l'appelle "Mosin Cheou Louo". Il vient de Perse sous le nom de Souloutche. Celui-ci eut un disciple nommé Siuentche qui étudia le bouddhisme, fut grand maître de la religion en Perse puis vint prêcher en Chine".

Mais la plus ancienne mention du zoroastrisme se trouve dans le livre Se.i.Pien.Nien.Pao[1] au cours de l'article consacré à la Perse: "Alors Zoroastre (composa) sa doctrine et établit sa religion, il est le sage de la Perse".

Cela nous prouve que la religion zoroastrienne a été connue de bonne heure en Chine. Cependant, sa diffusion ne commencera réellement qu'après qu'elle sera promue en Perse au rang de religion d'Etat[2].

A partir de cette époque, la religion mazdéenne fera de grands progrès en Chine et quelques pagodes zoroastriennes seront édifiées. Plus tard même, sous les dynasties (Nan) Leang et Pei Wei, elle devient à tel point florissante que "les souverains de la dynastie du Nord s'en font les adeptes".

A partir de l'avènement de la dynastie Pei Vei[3] les Chinois commenceront à "célébrer des cérémonies en l'honneur de l'esprit du ciel des peuples barbares".

Mais le caractère "hien" se trouve pour la première fois dans le dictionnaire de Yu. Pien[4] avec la prononciation "han" et la signification:

"hou chen" (dieu des barbares).

Le zoroastrisme obtint souvent la faveur des souverains de la dynastie Heoutsi qui "assistaient aux cérémonies suivant la coutume des peuples barbares".[5]

Le roi Heou Tchou de la dynastie Heoutsi (576)[6] "sacrifia à des dieux qu'il ne faut pas honorer et alla même jusqu'à jouer du tambour et de danser en l'honneur du dieu des peuples barbares. A partir de cette époque, on trouve dans la ville de Ye beaucoup de pagodes superstitieuses; jusqu'à nos jours sans interruption".

La religion zoroastrienne sera de la part des Chinois l'objet d'une faveur toute particulière. En effet, les pagodes des religions étrangères furent détruites à plusieurs reprises mais on épargna celles du zoroastrisme. "La Reine Langtaï[7] (516 ou 527) gravit la montagne de Sono Kao suivie de plusieurs centaines d'hommes; arrivée au sommet elle détruisit toutes les pagodes superstitieuses mais elle épargna la pagode du "Dieu des peuples barbares".

Mais peu à peu, le zoroastrisme perdit du terrain en faveur de ses concurrents le manichéisme et le christianisme. De fait, ces deux dernières religions venues de Perse étaient également placées par les Chinois sous l'étiquette de "religion céleste persane".

Cependant que le manichéisme et le christianisme plus tolérants que le zoroastrisme traduisaient leurs ouvrages en Chinois et répandaient leurs propagandes dans la masse du peuple, le mazdéisme, de par l'essence même de sa doctrine, se défendait jalousement de devenir une religion non aryenne: aussi fit-elle bien moins d'adeptes parmi les Chinois, et son action en Chine consista simplement à élever des pagodes, organiser un service religieux, et offrir des sacrifices.

Néanmoins, la conquête de la Perse par les Arabes en 626 donna un nouvel élan au zoroastrisme en Chine. En effet, Pirouz (Pilou Se), le fils de Yazd-Guerd III (Yi Se-Se) se réfugia en Chine où on lui donna le titre de "Général des gardes militaires de droite"; pendant son séjour, il fit construire "en 677, un temple mazdéen appelé Temple de la Perse".[8]

Au début des T'ang, les pagodes étrangères acquirent une telle importance qu'on dut établir un bureau officiel relevant du ministère des cultes et chargé de régler les affaires religieuses. "Le bureau de "Sapao" remonte probablement aux alentours de 621, il est encore mentionné en 731-741 et dura vraisemblablement jusqu'aux mesures de proscriptions de 843 et 845".[9]

Ces "sapao" ou officiers du culte, étaient choisis parmi les membres ecclésiastiques de la religion en question et responsables devant l'Empereur. Devera[10] identifie ce titre de sapao avec le syriaque Saba qui signifie "vieillard, ancien" et répond au prêtre.

D'autre part, les sources chinoises nous enseignent que sous les T'ang, les pagodes du culte de Zoroastre étaient nombreuses: 4 dans la capitale de l'Ouest, 2 dans celle de l'Est.

Dans le 3ème volume du livre Liang King-Sin Ki[11], on lit notamment: "Dans la capitale de l'Ouest au sud-ouest du quartier nommé Pou-Tchengi-Fang, se trouve une pagode du culte de Zoroastre. (Note: cette pagode fut construite la 4ème année du règne de Wou Te; l'on y vénère le dieu des barbares occidentaux appelé Mou Cheou Louo dans le livre de Bouddha". Et plus loin: "Dans la capitale de Ho-Nan, il y a des pagodes de Zoroastre; chaque année, des commerçants barbares viennent y demander le bonheur, offrent en sacrifice des porcs et des brebis au milieu des danses, de festins et au son de la musique. Après le sacrifice, l'un d'entre eux prenant un couteau se l'enfonce dans le corps, et après le festin, par l'effet de leur magie, il se trouve saint et sauf".

Plus loin: "Dans les deux capitales et dans les villes situées à l'ouest du désert, on signale la religion de Zoroastre. Deux fois par an, on fait des sacrifices mais les lois des Chinois leur défendent d'y prendre part".

"La quatrième année de l'Empereur Wou Te (dynastie des T'ang), on édifia des pagodes et on constitua des officiers du culte, il y eut affluence continuelle des barbares venant se livrer à leur

culte, prenant du feu, faisant des imprécations et des prières".

En 845, l'Empereur Wou Tsoung[12], poussé par le Tao Che en particulier par Tchao, Kouei-Tchen, approuvé par Li-Te Yen, lança un édit de proscription contre les bouddhistes qui comptaient 260 500 bonzes et bonzesses, édit dans lequel furent englobés les sectateurs des religions étrangères, nestoriens, manichéens, etc.

"4 600 temples furent détruits dans les villes et 40 000 dans les campagnes".[13]

"On régla que les bonzes conservés dans l'Empire seraient sous la direction des Mandrins qui avaient soin des affaires des pays étrangers, parce que, disait l'ordre de l'Empereur, "la religion de Fo (Bouddha) est venue des Indes".[14]

D'après T'ong Kien, livre 248: l'Empereur Hoei-Tchang, ne pouvant souffrir les bonzes et les bonzesses en tant que bouches inutiles, prescrivit que dans chacune des deux capitales il n'y aurait que deux pagodes et dans chacune des pagodes, 30 bonzes. Dans les grandes villes on ne pouvait conserver qu'une pagode; dans les pagodes de première importance, 10 bonzes et dans celle de seconde importance, 5 bonzes.

Tous les autres bonzes ainsi que tous les autres ministres des religions Ta-Ts'in (christianisme); Mani et de Zoroastre auraient à "retourner dans le siècle".

De fait, l'ordre de l'Empereur était ainsi conçu: "Quant aux bonzes étrangers venus ici pour faire connaître la loi qui a cours en leur royaume, ils sont environ 3 000, tant de Ta-Ts'in que de Mou-Hou-Pa. Mon ordre est ainsi qu'ils retournent au siècle afin que dans les coutumes de notre Empire il n'y ait point de mélange".[15]

En effet, chaque prêtre était tenu à se procurer une licence d'exercer sa profession. Les successeurs de Wout-Soung atténuèrent beaucoup ces rigueurs, mais le régime de diplôme persistera.

Un texte Chinois assez récent nous dit: "Au Nord de la capitale, il y a une pagode de Zoroastre. L'un des officiers du culte s'appelle Che-Che-Choang. Il déclare que tous ses ancêtres ont exercé la même charge. Il dit posséder 3 décrets de l'Empereur le confirmant dans cette charge; le 1er de ces décrets lui fut donné par l'Empereur Hien-T'ong 3ème année de la dynastie T'ang (862); le 2ème par l'Empereur Hien-Tei 3ème année de la dynastie Tcheou (956), le 3ème par le même Empereur lors de la 5ème année (958) du règne des Tcheou.

Depuis l'époque des T'ang jusqu'à nos jours, le dieu Hien[16] reçoit continuellement des sacrifices dans la ville de Pien-Leag".[17]

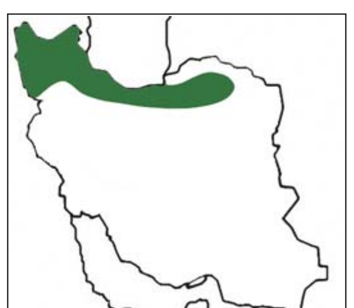
Après la dynastie de Nan Soung nous ne trouvons plus dans la littérature chinoise aucune mention du zoroastrisme, ce qui laisse présumer qu'il a disparu de la Chine vers cette époque (IXe siècle après. J.-C.) ■

---

1. L'année vingt et unième de l'Empereur Ling Wang (571-545 av. J.-C.) de la dynastie des Tcheou (1122-256 av. J.-C.).
C'est à la 22ème année du règne de ce souverain (551 ou 552 av. J.-C.) qu'on place la naissance de K'oung Foutsen (Maître Koung) ou "Confucius".
2. Les historiens chinois attribuent cet événement au roi de Perse qu'ils nomment "San Chan" corruption du mot "sâssân" aïeul commun des sassanides; les Chinois désignent par là Ardéshir, le fondateur de la dynastie. Etant donné que les Chinois ont inscrit la date de 226, il semblerait plus raisonnable de placer la défaite d'Arbatan V en 224 et non pas en 226; comme certains auteurs l'on fait.
3. Les Wei septentrionaux appartiennent à la période San Kouo (trois royaumes). Ils régnèrent pendant 40 ans (221-265) dans le nord de la Chine, qu'ils partagèrent en 12 provinces; leur cour était à Lo Yang dans le Honan.
4. Dictionnaire écrit en l'an 543.
5. Dans la Li-i-Tche, 7e volume du Soei-Chou.
6. Texte cité par l'auteur Chinois Tchen-Yuen.
7. La vie de la reine Langtaï, 13e volume de Wei-Chou (cf. le Peche vol.13)
8. H. Cordier, *Histoire générale de la Chine*, T.I, p. 438.
9. Pelliot dans Bullecol, Ext. Orient, 1903.
10. J. Asiatique, 1898, p. 24.
11. Cet intéressant ouvrage de Zei-Chou est complètement perdu; de nos jours, seul de 3ème volume se trouve conservé au Japon dans le livre intitulé : I-Tsuen-Tsoung-Chou.
12. Wou Tsoung (841-846) de la dynastie T'ang mourut à l'âge de 33 ans.
13. Havret, *Stile de Si-Nganfou*, II, p.252.
14. Gabriel, p. 226 texte cité par Cordier.
15. Soulie, *Hist. de la Chine*, Paris, 1929.
16. "Ciel" divinité zoroastrienne.
17. Tchang-Pang-Ki.

Mortéza JOHARI





Leucojum

Nom scientifique: *Leucojum aestivum*
Nom persan: Barf-dâneh

Plante vivace, verte, glabre, ayant un bulbe de gros calibre de forme ovoïde. La tige, mesurant de 30 à 60 cm, est presque aussi longue que les feuilles vertes, planes et à deux tranchants. Sa fleur assez grande et penchée est de couleur blanche, avec une tache verte à l'apex. Elle fleurit d'avril à mai, et ses graines mûrissent en juillet. Cette plante se développe de préférence sur les sols moyens et lourds exposés au soleil, mais peut croître dans un sol d'argile lourd et semi-ombragé. Elle aime également les sols moites et humides. On la trouve principalement dans les prés, marais, régions boisées et ensoleillées avec quelques nuances de couleurs tachetées. En Iran, le leucojum se trouve essentiellement au nord dans les provinces de Mazandarân et de Guilân, ainsi qu'à l'est dans les provinces d'Azerbaïdjan de l'est et de l'ouest. ■

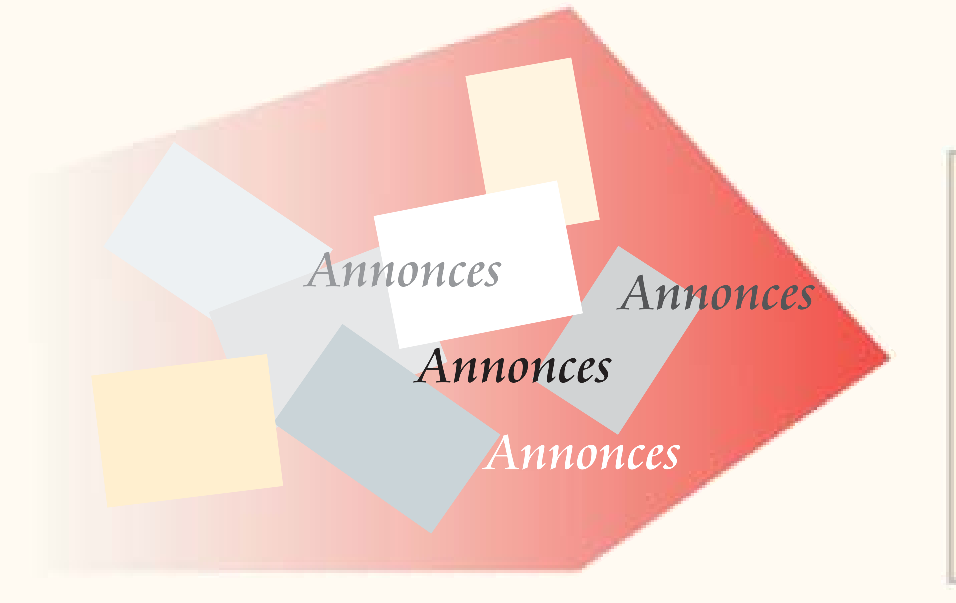
Le Melanoides tuberculata

Nom scientifique : *Melanoides tuberculata*
Nom persan : Halazoon e Abzi





Le *melanoides tuberculata* ou escargot malais est un escargot à la coquille conique allongée aux spirales régulièrement croissantes, en général au nombre de cinq. La dernière spirale est habituellement cassée. La coquille est brun clair, avec souvent des taches couleur rouille. La tête ressemble à une langue et se resserre sur le ventre pour former le pied. Ses tentacules sont longs et minces, avec les yeux fixés sur leur base. La taille de la coquille est de 30 à 36mm. Cet escargot aquatique est herbivore. Il vit dans l'eau douce et peu profonde, aux courants lents, sur un substrat composé de boue molle, ou boue et sable mous, dans les piscines, les étangs ou les rivières, et se montre très résistant face à la diminution du taux d'oxygène de l'eau. Cet animal est nocturne et est actif la nuit, se cachant le jour dans les trous qu'il creuse avec son pied dans le substrat. Il est actif dans une température allant de 10 à 30 degrés centigrades. Cet escargot se nourrit d'algues, de plantes marines et des restes de la nourriture d'autres animaux. Il est originaire de la Malaisie. On le trouve sur tout le territoire iranien, en particulier dans les piscines d'élevage de poissons et les aquariums. ■



*Vous pouvez vous procurer la revue dans les principaux kiosques de votre ville ou chez les libraires d'Etelaat.
*En cas de non distribution chez votre marchand de journaux, contactez le bureau d'Etelaat de votre ville.
*Envoyez vos articles et vos textes par courrier électronique ou par la poste.
*Les opinions soutenues dans les articles ne sont pas nécessairement partagées par la revue.
*La Revue de Téhéran se réserve la liberté de choisir, de corriger et de réduire les textes reçus. De même, les textes reçus ne seront pas restitués aux auteurs.
*Toute citation reste autorisée avec notation des références.

※ماهنامه "رُوو دوتهران" در دکه های اصلی روزنامه فروشی و نیز در کتابفروشی های وابسته به مؤسسه اطلاعات توزیع می گردد.
※در صورت عدم ارسال مجله به دکه ی مورد نظر شما، با دفتر نمایندگی روزنامه اطلاعات در شهر خود تماس حاصل فرمایید.
※مقالات و مطالب خود را از طریق پست الکترونیکی یا پست عادی، به صورت تایپ شده و با ذکر منابع ارسال فرمایید.
※چاپ مقاله به معنای تایید محتوای آن نیست.
※"رُوو دوتهران" در گزینش، ویرایش و تخلیص مطالب دریافتی آزاد است و مطالب دریافتی برگردانده نمی شود.
※نقل مطالب این مجله با ذکر مأخذ آزاد است.

S'abonner hors de l'Iran



Effectuez le virement bancaire depuis votre pays sur le compte indiqué ci-dessous, puis envoyez le bulletin d'abonnement dûment rempli, ou votre adresse complète sur papier libre, accompagné du récipissé de votre virement à l'adresse de la Revue.

(Merci d'écrire en lettres capitales)

NOM ____________ **PRENOM** ____________

NOM DE LA SOCIETE *(Facultatif)* ____________

ADRESSE ____________

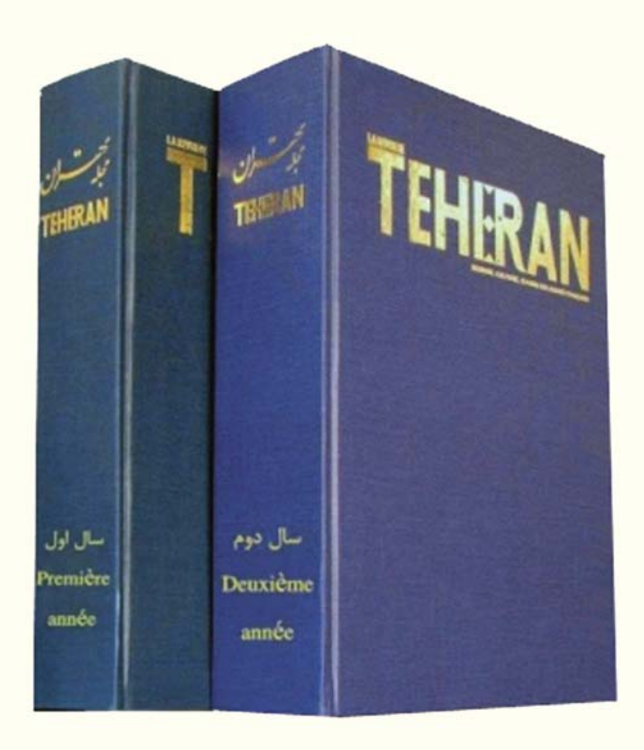
CODE POSTAL ____________ **VILLE/PAYS** ____________

TELEPHONE ____________ **E-MAIL** ____________

☐ **1 an** **50 Euros**

☐ **6 mois** **30 Euros**

- Effectuez votre virement sur le compte **SOCIETE GENERALE**
  N°: **00051827195**
  Banque:**30003**
  Guichet: **01475**
  CLE RIB: **43**
  Domiciliation: **NANTES LES ANGLAIS (01475)**
  Identification Internationale (IBAN)
  IBAN FR76 3000 3014 7500 0518 2719 543
  Identification internationale de la Banque (BIC): **SOGEFRPP**
- Envoyez une copie scannée de la preuve de virement à l'adresse e-mail de la Revue: **mail@teheran.ir**
- **Règlement possible en France et dans tous les pays du monde**



دوره‌های سال اول و دوم مجله تهران شامل بیست و چهار شماره در دو مجلد عرضه می‌گردد. علاقه‌مندان می‌توانند به دفتر مجله و یا به فروشگاه انتشارات اطلاعات واقع در خیابان انقلاب- روبروی دانشگاه تهران مراجعه نمایند.

L'édition reliée des vingt-quatre premiers numéros de la Revue de TEHERAN est désormais disponible en deux volumes pour la somme de 10 000 rials l'unité au siège de la Revue ou au point de vente des éditions Ettela'at, situé à l'adresse suivante: Avenue Enghelâb, en face de l'Université de Téhéran.

S'abonner en Iran

LA REVUE DE TEHERAN

فرم اشتراک ماهنامه «رُوو دو تهران»

مؤسسه

نام — نام خانوادگی

آدرس

کدپستی — صندوق پستی

تلفن — پست الکترونیکی

برای داخل کشور

- یک ساله: ۸۴/۰۰۰ ریال
- شش ماهه: ۴۲/۰۰۰ ریال

اشتراک از ایران برای **خارج کشور**

- یک ساله: ۵۰۰/۰۰۰ ریال
- شش ماهه: ۲۵۰/۰۰۰ ریال

- حق اشتراک را به حساب جاری ۲۵۱۰۰۵۰۶۰ نزد بانک تجارت شعبه میرداماد شرقی تهران، کد ۳۵۱ (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک تجارت در سراسر کشور) به نام مؤسسه اطلاعات واریز و اصل فیش را به همراه فرم اشتراک (یا فقط اسم و آدرس دقیق) به آدرس تهران، خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، ساختمان مؤسسه اطلاعات، امور مشترکین، نشریه **Revue de Téhéran**، ارسال نمایید.
- در صورت عدم دریافت نشریه تا ۱۵ روز پس از انتشار با تلفنهای ۲۹۹۹۳۴۷۱ یا ۲۹۹۹۳۴۷۲ بخش امور مشترکین تماس حاصل فرمایید.
- اشتراک تلفنی نیز امکان‌پذیر است.

مجلهٔ تهران

صاحب امتیاز
مؤسسهٔ اطلاعات

مدیر مسئول و سردبیر
محمد جواد محمدی

دبیری تحریریه
املی نُوواگلیز
عارفه حجازی

تحریریه
روح الله حسینی
اسفندیار اسفندی
فرزانه پورمظاهری
افسانه پورمظاهری
جمیله ضیاء
سمیرا فخاریان
شکوفه اولیاء
هدی صدوق
آلیس بُمبارديه
مهناز رضائی
سعید کمالی دهقان

گزارشگر در فرانسه
میری فِررا
اِلودی برنارد

تصحیح فرانسه
بئاتریس ترهارد

طراحی و صفحه آرایی
منیره برهانی

عکس
مرتضی جوهری

پایگاه اینترنتی
محمدامین یوسفی

نشانی: تهران، بلوار میرداماد،
خیابان نفت جنوبی،
مؤسسهٔ اطلاعات، اطلاعات فرانسه
کدپستی: ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۲۹۹۹۳۶۱۵
نمابر: ۲۲۲۲۳۴۰۴
نشانی الکترونیکی: mail@teheran.ir
تلفن آگهی ها: ۲۹۹۹۴۴۴۰
چاپ ایرانچاپ

Verso de la couverture:

Damâvand, le plus haut sommet d'Iran
Photo: Bestirantravel.com


La Revue de
TEHERAN
مجله تهران
ماهنامهٔ فرهنگ و اندیشه به زبان فرانسوی
شمارهٔ ۳۴، شهریور ۱۳۸۷، سال سوم
قیمت: ۵۰۰ تومان
www.teheran.ir